

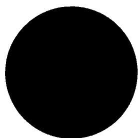
شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

تأليف

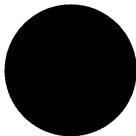
الدكتور أيمن المصري

٤



شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء



شريعة الحكماء في شرح إلهيات الشفاء

٤

الدكتور أيمن المصري

نشر زين

© 2025 Zein International Pub

إيران. قم. مجتمع ناشران. محل رقم ١٢٥

تلفون ٣٧٧٣٢٧٣١-٠٢٥ نقال ٠٩١٢٧٤٨١٥٨٦

إيران. قم. پاساژ قدس. محل رقم ٣٦

تلفون ٣٧٧٣٢٦٣١-٠٢٥ نقال ٠٩١٢٤٥١٢٥٦٣

www.zein.ir

مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية

شابك جلد ٤: ٠-٨٤-٥٢٧٦-٦٢٢-٩٧٨

شابك دوره: ٢-٨٠-٥٢٧٦-٦٢٢-٩٧٨

- الطبعة: الأولى ١٤٠٤ هـ.ش ٢٠٢٥م
- الكمية: ٣٠٠ نسخة
- عدد الصفحات: ٣٣٦ صفحة
- تصميم الغلاف: مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية

سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

سرشناسه:	مصری، ایمن
عنوان قراردادی:	الشفاء. الهیات. شرح
عنوان و نام پدیدآور:	شریعة الحکماء فی شرح الهیات الشفاء / تألیف الدکتور ایمن المصری؛ برای مؤسسة میراث زین العابدین الثقافیة
مشخصات نشر:	قم: نشر زین، ١٤٤٦ هـ = ٢٠٢٥ م = ١٤٠٤
مشخصات ظاهری:	٤ ج.
شابک:	مرجع قیمت وب سایت رسمی نشر زین دوره: 978-622-5276-80-2؛ ج. ١: 978-622-5276-81-9؛ ج. ٢: 978-622-5276-82-6؛ ج. ٣: 978-622-5276-83-3؛ ج. ٤: 978-622-5276-84-0
وضعیت فهرست نویسی:	فیپا
یادداشت:	عربی.
موضوع:	ابن سینا، حسین بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ق. الشفاء. الهیات -- نقد و تفسیر
موضوع:	فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ١٤
موضوع:	Islamic philosophy -- Early works to 20th century
موضوع:	مابعدالطبیعه -- متون قدیمی تا قرن ١٤
موضوع:	Metaphysics -- Early works to 20th century
شناسه افزوده:	ابن سینا، حسین بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ق. الشفاء. الهیات. شرح
شناسه افزوده:	مؤسسه فرهنگی میراث زین العابدین
رده بندی کنگره:	BBR [illegible]
رده بندی دیویی:	[illegible]
شماره کتابشناسی ملی:	[illegible]
وضعیت رکورد:	فیپا



شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

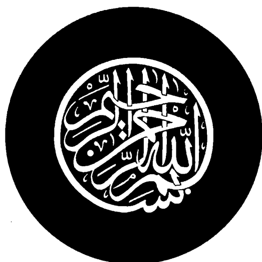


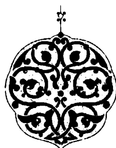
تأليف

الدكتور أيمن المصري



زين العالمية للنشر


بسم الله الرحمن الرحيم



[الفصل الثالث] (ج)

فصل في إبانة تناهي العلل الغائية و الصورية و إثبات المبدإ الأول مطلقا، و فصل القول في العلة الأولى مطلقا، و في العلة الأولى مقيدا، و بيان أن ما هو علة أولى مطلقة علة لسائر العلل.

الأمر الأول: في تناهي العلل الغائية

قال الشيخ «و أما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذي حاولنا فيه إثباتها و حللنا الشكوك في أمرها، فإن العلة الغائية إذا ثبت وجودها ثبت تناهيها، و ذلك لأن العلة التمامية هي التي تكون سائر الأشياء لأجلها، و لا تكون هي من أجل شيء آخر، فإن كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الأولى لأجل الثانية، فلم تكن الأولى علة تمامية، و قد فرضت علة تمامية فإذا كان كذلك فمن جوز أن تكون العلل التمامية تستمر واحدة

بعـد أخـرى، فقد رفع العلـل التمامية في أنفسـها، و أبطل طبيعـة الخير التي هي العلـة التماميـة، إذ الخير هـو الذي يطلب لذاته، و سـائر الأشـياء تطلب لأجله، فـإذا كان شيء يطلـب لشـيء آخـر كان نافعا لا خيـرا حقيقيا، فقـد اتضح أن في إيجـاب لا تناهي العلـل التمامية رفع العلـل التمامية، فإن من جـوز أن وراء كل تمـام تماما فقـد أبطل فعل العقـل، فإنه من البين بنفسـه أن العاقـل إنما يفعل ما يفعـل بالعقـل، لأنه يؤم مقصـودا و غاية، حـتى إنـه إذا كان فاعل ما منـا يفعل فعـلا و ليـس لـه غايـة عقلية، قيـل إنـه يعبـث و يجـازف و يفعل لا بمـا هو ذو عقـل، و لكـن بما هـو حيـوان، و إذا كان هذا هكـذا فيجب أن تكـون الأمور التي يفعلهـا العاقل بما هـو عاقل محدودة، تفيـد غايات مقصودة لأنفسـها، و إذا كان الفعـل العقـلي لا يكون إلا محـدود الغايـة، و ليس ذلـك للفعل العقـلي من جهة مـا هـو فعل عقـلي، بل من جهـة ما هـو فعل يؤم بـه الفاعـل الغايـة، فهو إذن كذلـك مـن جهة ما هـو ذو غاية، فـإذن كونه ذا غايـة يمنع أن يكـون لكل غاية غايـة، فظاهر أنـه لا يصح قـول القائل: إن كل غايـة وراءها غايـة، و أما الأفعال الطبيعيـة و الحيوانيـة، فقد علـم أيضـا في مواضع أخرى أنهـا لغايات».

■ الشرح

بعـد أن فرغ الشـيخ مـن بيان تناهي العلـل الفاعلية والعلل المادية شـرع في بيـان تناهـي ما تبق من العلـل الأربعة، وهـي العلل الغائية والعلـل الصورية.

والغايـة من بيـان تناهي العلل هو إثبـات العلة الأولى، وسـيأتي أنه إذا ثبت تناهـي العلـل الأربعـة يثبت وجـود علـة ماديـة أولى وعلـة غائيـة أولى وعلة صوريـة أولى وعلـة فاعلية أولى، ويثبـت بعد ذلك انتهاؤهـا إلى واجب الوجود

بالـذات الـذي هـو العلة الفاعليـة الأولى الـذي هو علـة الوجـود، إذ لولا علة الوجـود لمـا كان هناك وجـود لا للعلة الماديـة ولا الصوريـة ولا الغائية.

وعليـه، لا بـد أن تكون العلة الفاعلية الأولى هي العلـة مطلقًا، أي علة العلل ومبدأ المبادئ.

ثم إن الشـيخ يذكـر أن تناهي العلـل الغائية من أبده الأمـور، لأن معنى العلة الغائيـة هي العلـة التمامية الـتي ينتهي إليها الفعـل إذا كانت العلـل طبيعية، أو ينتهـي إليها مراد الفاعل إذا كان علة إرادية، فالتمام والنهاية مأخوذ في حد العلة الغائيـة ولـذا لا يعقل عـدم تناهيها، لأن عدم التناهي يسـاوق عـدم التمام وهو نقيـض ما هـو مأخوذ في حد العلة الغائيـة، فعين تصور العلـة الغائية ووجودها يقتضي النهاية وعدم التسلسل.

ومن هنا يذكر الشيخ أن إنكار تناهي العلل الغائية يلزم منه أمور باطلة، منها:

١ـ إن إنـكار تناهـي العلـل هـو بمثابـة إنكار وجودهـا، وقد سـبق إثبات وجودهـا لمـا ذكرنا مـن أنه مأخـوذ في حدهـا التناهي.

٢ـ هذا مضافًا إلى أن إنكار تناهي العلل الغائية يلزمه إنكار الخير لأن الخير بحسـب طبيعته هو المراد لذاته بمعنى أن هناك أمور متوسـطة للوصول إلى الكمـال النهائي، فالموصـوف بالكمال النهائي والـذي لأجله الحركة والمتوسـطات هو المسـمى بالخير المـراد بالذات، فإذا تم إنـكار تناهي العلـل الغائية، فسـيكون كل أمر يصـل إليه فعل الإنسـان أو الطبائع هـو متوسـطات وتسـمى «النافـع» ولـن يكون هنـاك منتهـى للحركة والأفعـال وعدم انتهائهـا هو عدم حصول الخير، لمـا ذكرنا من أن الخير هو الكمال الأخير الذي يطلب لذاته وهو الموجب للسعادة.

٣ـ يلـزم من إنكار تناهي العلل الغائية انتفـاء عقلانية الفعل، لأن العاقل عندمـا يفعل فعله فإنما يفعله لغرض معـيّن وإلا يكون عابثًا، وبالتالي لـو قيـل بعـدم تناهـي العلـل الغائيـة لم يكـن فعل مـا مقصـودًا لأنه يصـل إلى غاية يسـتقرعليها نظر العاقل في الفعل، فلا ينقطع السـؤال بلـم؟، وإن شـئت قلـت إن عـدم تناهي العلـل الغائية تجعـل الفعل غيـر مشـخص الغايـة وبالتالي لا يكـون الفعـل عقلانيًـا. ولا بد من التنبيـه إلى أن المقصـود من العبث هنا ليس انتفـاء الغاية مطلقًا وإنما انتفـاء الغايـة العقلانيـة مـع ثبوت غايـة خيالية لـه كما تقـدم، ولذا فإن العبث أيضًا ليس منتفي الغاية.

الأمر الثاني: في تناهي العلل الصورية

قال الشـيخ «و أما العلة الصورية للشـيء فيفهم عن قريـب تناهيها بما قيل في المنطـق، و بمـا علم مـن تناهي الأجـزاء الموجودة للشـيء بالفعل عـلى ترتيب طبيعي، و أن الصورة التامة للشيء واحدة، و أن الكثير يقع منها على نحو العموم و الخصوص، و أن العمـوم و الخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي، و ما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه، و في تأمل هذا القدر كفاية و غنية عن التطويل».

■ **الشرح**

أما بالنسـبة لإثبات تناهي العلل الصورية، فأمره سهل لأنه لا يدخل شيء في الوجود بالفعل إلا أن يكون متناهيًا وأجزاء المتناهي متناهية، والصورة جزء الجسم المتناهي، فلا يمكن أن تكون لا متناهية، وقد بيّنا سـابقًا أن كل شيء بينه ترتيب طبيعي سواء أكان في الخارج أو في الذهن فلا بد أن تتناهى لبطلان التسلسل.

فالحاصل أن بطلان عدم تناهي العلل الصورية من الأمور الواضحة لأنها جزء المتناهي، وجزء المتناهي متناهٍ.

الأمر الثالث: في أن المبدأ الفاعلي علة العلل

قال الشيخ «و نبتدئ فنقول: إذا قلنا مبدأ أول فاعلي، بل مبدأ أول مطلق فيجب أن يكون واحدا. و أما إذا قلنا علة أولى عنصرية، و علة أولى صورية، و غير ذلك، لم يجب أن تكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود، لأنه لا تكون و لا واحد منها علة أولى مطلقا، لأن واجب الوجود واحد، و هو في طبقة المبدإ الفاعلي، فيكون الواحد الواجب الوجود هو أيضا مبدأ وعلة لتلك الأوائل.

فقد بان من هذا و مما سلف لنا شرحه، أن واجب الوجود واحد بالعدد، و بان أن ما سواه إذا اعتبر ذاته كان ممكنا في وجوده، فكان معلولا، و لاح أنه ينتهي في المعلولية لا محالة إليه، فإذن كل شيء إلا الواحد الذي هو لذاته واحد، و الموجود الذي هو لذاته موجود، فإنه مستفيد الوجود عن غيره، و أيس به، و ليس في ذاته، وهذا معنى كون الشيء مبدعا أي نائل الوجود عن غيره، و له عدم يستحقه في ذاته مطلق، ليس إنما يستحق العدم بصورته دون مادته، أو بمادته دون صورته، بل بكليته، فكليته إذا لم تقترن بإيجاب الموجد له، و احتسب أنه منقطع عنه وجب عدمه بكليته، فإذن إيجاده عن الموجد له بكليته، فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس إلى هذا المعنى، لا مادته و لا صورته، إن كان ذا مادة و صورة.

فالكل إذن بالقياس إلى العلة الأولى مبدع، وليس إيجاده لما يوجد عنه إيجادا يمكّن العدم البتة من جواهر الأشياء بل إيجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد، فذلك هو الإبداع المطلق، و التأييس المطلق ليس

تأييسا ما، وكل شيء حادث عن ذلك الواحد، و ذلك الواحد محدث له إذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن، و هذا البعد إن كان زمانيا سبقه القبل و عدم مع حدوثه، فكان شيء هو الموصوف بأنه قبله، و ليس الآن، فلم يكن يتهيأ أن يحدث شيء إلا و قبله شيء آخر يعدم بوجوده، فيكون الإحداث عن الليس المطلق و هو الإبداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي هاهنا هو البعد الذي بالذات، فإن الأمر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره، و إذا كان له من غيره الوجود و الوجوب فله من نفسه العدم و الإمكان، وكان عدمه قبل وجوده، و وجوه بعد عدمه قبلية و بعدية بالذات، فكل شيء غير الأول الواحد فوجوده بعد ما لم يكن باستحقاق نفسه».

■ الشرح

هنا يدخل الشيخ في البحث عن واجب الوجود، فيقول إنه قد ثبت مما سبق وجود مبدأ أول فاعلي وصوري ومادي وغائي، وهذه الأربعة ليس منها علة مطلقة إلا العلة الفاعلية، بمعنى أن العلة الفاعلية هي مبدأ وجود ما سواها بخلاف العلل الثلاثة الأخرى التي لا تكون كذلك، ولذا يطلق على العلة الفاعلية الأولى أنها علة مطلقة غير مقيدة، وهي واجبة الوجود بالذات وهو واحد كما مرّ، وكل ما سواه موجود به ومعلول له، ولذا فإن العلل الأخرى الثلاثة ليست واجبة الوجود بالذات وليست واحدة بمعنى أن العقل لا يمنع أن تكون كثيرة بخلاف العلة الفاعلية الأولى التي كان وجوب وجودها بالذات مساوق لوحدتها.

ومنه ظهر ومما سبق في الفصل السابع من المقالة الأولى، أن واجب الوجود واحد بالشخص ووحدته حقيقية، وأما قول الشيخ أنه «واحد بالعدد» فلا يراد به المعنى الاصطلاحي الخاص الذي لا تكون وحدته حقيقية ذاتية بحيث يمكن أن يفرض له ثانٍ، وليس الأمر كذلك في واجب الوجود.

وظهر أيضًا أن كل العلل بأقسامها ترجع إلى واجب الوجود بالذات الذي هو العلة الفاعلية المطلقة، وذلك أن كل ما سواه مفتقر إليه في ذاته وهو ما تقدم من أنه في ذاته ليس وبالنسبة إلى علته أيس، وهذا كله مضى وإنما يلخّص الشيخ ويكرر المطلب ههنا.

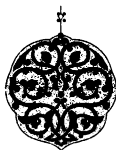
وقوله «وهذا معنى كون الشيء مبدعا أي نائل الوجود عن غيره» يريد به أن المبدعات هي الأمور الموجودة دون أن تكون مسبوقة بشيء، أي ليس بينها وبين الفاعل شيء، فالذي يشير إليه الشيخ في هذه العبارة أن جميع الممكنات من حيث ماهيتها مبدعات، أي وجدت بعد الليس الذاتي، وأما لو نظرنا إلى أشخاص الماهيات فتنقسم إلى ما هو مبدع وما هو غير مبدع. فكل ما سوى الحق مبدع بلحاظ ماهيته وأنه في ذاته مسبوق بالليس المطلق، فلا يكون من شيء.

وقوله «ليس إنما يستحق العدم بصورته دون مادته، أو بمادته دون صورته، بل بكليته» يريد أنه لا فرق بين الموجودات جميعًا في كونها مبدعات باللحاظ الذي ذكره، فكلها من حيث ماهيتها مسبوقة بالعدم الذاتي وبالليسية المطلقة، ومن هذه الحيثية لا تكون منشيء وتكون مبدعة.

قوله «فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس إلى هذا المعنى» يريد منه أن كل الممكنات في عرض واحد بلحاظ الإبداع ولا يوجد تقدم وتأخر بينها، وإنما التقدم والتأخر يكون بلحاظ الإيجاد لا محض الإمكان.

قولـه «وليـس إيجـاده لما يوجـد عنه إيجـادا يمكّـن العـدم البتة مـن جواهر الأشـياء بـل إيجـادا يمنع العـدم مطلقا فيمـا يحتمل السـرمد» يريد بـه الحديث حـول إبداع الأشـخاص لا الممكنات جميعًـا من حيث إمكانهـا وماهيتها، حيث يريـد بيـان أنـه بلحاظ الإيجـاد، تكون بعض الموجـودات لا تحتاج إلى واسـطة حـتى توجـد من المبدأ الفاعـلي وهي السـرمديات والمبدعـات بالمعنى الخاص.

قولـه «البعد الذي هاهنا هو البعد الذي بالذات» يشـير إلى ما تقدم الكلام فيـه سـابقًا، مـن أن الحـدوث في الممكنات حـدوث ذاتي، أي هو بعـد الليس الذي للذات لا بمعنى الحدوث الزماني.



[الفصل الرابع] (د)
فصل في الصفات الأولى للمبدإ الواجب الوجود

 **الأمر الأول: في أن صفة الأول إضافية**

قال الشيخ «فقد ثبت لك الآن شيء واجب الوجود، و كان ثبت لك أن واجب الوجود واحد، فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء، فلا شيء سواه واجب الوجود، و إذ لا شيء سواه واجب الوجود، فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء، و يوجبه إيجابا أوليا أو بواسطة، و إذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو أول. و لا نعني بالأول معنى ينضاف إلى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده، بل نعني به اعتبار إضافته إلى غيره.

و اعلم أنا إذا قلنا بل بينا أن واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه، و أن ذاته وحداني صرف محض حق، فلا نعني بذلك أنه أيضا لا يسلب عنه وجودات، و لا تقع له إضافة إلى وجودات، فإن هذا لا يمكن. و ذلك لأن

كل موجـود فيسـلب عنـه أنحاء مـن الوجـود مختلفة كثيـرة، و لكل موجـود إلى الموجـودات نوع من الإضافة و النسـبة، و خصوصا الـذي يفيض عنه كل وجود، لكنـا نعـني بقولنا إنه وحـداني الـذات لا يتكثر أنه كذلـك في ذاتـه، ثم إن تبعته إضافـات إيجابية و سـلبية كثيرة فتلك لـوازم للذات معلولة للـذات، توجد بعد وجـود الذات، و ليسـت مقومـة للذات و لا أجـزاء لها.

فـإن قـال قائل: فإن كانـت تلك معلولة فلهـا أيضا إضافة أخـرى، و يذهب إلى غير النهاية.

فإنـا نكلفـه أن يتأمل ما حققناه في بـاب المضاف من هذا الفـن، حيث أردنا أن نبـين أن الإضافة تتناهى و في ذلك انحلال شـكه».

▪ **الشرح**

بـدأ الشـيخ من هذا الفصـل الدخـول في المباحث الخاصة بواجـب الوجود وصفاتـه، ولا بـد مـن التنبيـه أن الإلهيـات بالمعـنى الأخص لا صعوبـة فيها من جهـة إثبـات وجـوده تعـالى ووحدانيته، وإنمـا النـزاع كل النزاع بين الفلاسـفة والمتكلمـين إنما هـو في إثبـات صفاته الفعليـة والذاتية.

والحكمـاء متفقـون على عينية الصفات الذاتية مع الحـق تعالى وأنها كلها من حيثيـة واحدة، وههنا أصل منطقي ضروري وهو اسـتحالة انتزاع أوصاف متعددة ذاتيـة مـن حيثيـة واحـدة، فانتـزاع العلم من عـين حيثيـة انتزاع القـدرة محال بحسـب هـذا الأصل، فلا بد من وجـود ملاك للتكثر المفاهيمـي يرجع إلى تعدد الحيثيـات الخارجية، وأما بالنسـبة للباري تعالى وأن صفاته عين ذاته، فالشـيخ في الشـفاء يذكـر أن كل الصفـات الذاتيـة ترجـع إلى صفات سـلبية أو إضافية

بحيث لا يستلزم التكثر في الحيثية ولا إنكار الأصل المنطق، لأن الصفات السلبية في الحقيقة ترجع إلى عدم الاتصاف وكذا الصفات الإضافية تتكثر بحسب المضاف إليه لا بحسب الذات، وبعبارة جامعة، إن وجود الحق البسيط الواحد إذا قيس إلى غيره من الممكنات، يتنبّه الذهن إلى أمرين:

١ـ إلى أن غيره مسلوب عنه

٢ـ إلى إضافته إلى غيره

وهذان الأمران يولّدان الصفات الذاتية.

وأما في كتاب «المبدأ والمعاد» فقد أرجع كل الصفات الذاتية إلى الترادف بحيث لا ينتفي الأصل المنطقي ولا تتكثر الحيثيات.

وكيف كان، يذكر الشيخ في مستهل هذا الفصل أنه قد ثبت ببرهان الإمكان وضرورة تناهي العلل وجود واجب بالذات، وقد تقدم أيضًا في المقالة الأولى وحدة واجب الوجود، فلا شيء واجب في رتبته، وهذا معنى أنه لا ندّ له وأن كل ما سواه فهو واجب الوجود به.

وعندئذ، إذا أضيف الواجب إلى غيره يكون منه وبعده، فيكون واجب الوجود هو الأول والمبدأ لكل شيء، ولا ينبغي التوهم أن صفة «الأول» هي صفة ذاتية تضاف إلى صفة واجب الوجود بحيث يستلزم التركيب في الواجب، بل ملاحظته مع مخلوقاته يستلزم كما قلنا إضافته إلى غيره وسلب غيره عنه وليس هذا من التركيب في شيء، لأن السلب والإضافة يلزمانه من حيث أمر متأخر عن الذات.

قوله «و اعلم أنا إذا قلنا بل بينا أن واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه، و أن ذاته وحداني صرف محض حق، فلا نعني بذلك أنه أيضا

لا يسـلب عنـه وجـودات، و لا تقع له إضافـة إلى وجودات، فإن هـذا لا يمكن»
يريـد أنـه لا بد مـن الانطلاق مـن تحقق الموجـود بالغيـر من الممكنـات، فهي
لهـا حظ من الوجـود ولواجب الوجـود أيضًا وجـود بالضـرورة، فيحصل إضافة
بينهمـا، ولـذا ينبّـه على أن صرافـة واجب الوجـود ووحدانيته لا تمنـع من تحقق
صفـات كثيـرة له بالإضافة إلى غيره وسـلب غيـره عنه، فالواجـب يوصف بأنه
«أول» بالنسـبة لسـائر الموجـودات وبالإضافة إليها، وكذا يوصـف بأنه لا جوهر
ولا عـرض ولا في زمـان ولا في مكان وهكذا سـائر السـلوب.

فـإن قال قائـل إن الصفات الإضافية مثـل «الأول» معلولـة للواجب نتيجة
إضافتـه إلى مـا سـواه، وإذا كان الأمـر كذلـك، فإنـه يضـاف إليهـا أيضًـا، لأنه
يمكـن إضافته إلى أي معلـول، فكما يضاف إلى الممكنات فإنـه يضاف إلى هذه
الصفـات لكونها معلولة أيضًـا، ويذهب الأمر لا إلى نهاية، فللإضافة إضافة إليها
وهكذا فيتسلسل.

وجوابـه أنـه قد تقدم في مباحـث المقولات أن مقولة الإضافـة إنما هي إضافة
بالـذات وهي غير ما يلزمـه الإضافة، وإذا كانت الإضافـة إضافة بالذات تنقطع
لانتهـاء كل مـا بالعـرض إلى ما بالـذات، فالمضافة تنتهـي إلى الإضافة التي هي
إضافـة بالـذات، كما يقال إن الجسـم أبيض بالبياض والبيـاض أبيض بالذات
فلا يحتـاج إلى بياض لكي يكـون أبيضًا، وههنا نقـول إلى الممكنات مضافة إلى
الواجـب ولكن الإضافة مضافة بالـذات لا بإضافة أخرى.

الأمر الثاني: في أن الواجب لا ماهية له

قـال الشـيخ «ونعـود فنقـول: إن الأول لا ماهيـة لـه غيـر الإنية، و قـد عرفت

معنى الماهية، و بما ذا تفارق الإنية فيما تفارقه في افتتاح تبياننا هذا فنقول: إن واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود، بل نقول من رأس: إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، و قد يعقل من ذلك أن ماهيته هي مثلا إنسان أو جوهر آخر من الجواهر، و ذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود، كما أنه قد يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد.

و قد تتأمل فتعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في أن المبدأ في الطبيعيات واحد أو كثير. فبعضهم جعل المبدأ واحدا، و بعضهم جعله كثيرا. و الذي جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الأول لا ذات الواحد، بل شيئا هو الواحد، مثل ماء أو هواء أو نار أو غير ذلك.

و منهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد، لا شيء عرض له الواحد، ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد و الموجود، و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود.

فنقول: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما، و تكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها و ذلك المعنى وجوب الوجود مثلا إن كانت تلك الماهية أنه إنسان، فيكون أنه إنسان غير أنه واجب الوجود، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة، أو لا يكون، و محال أن لا يكون لهذا المعنى حقيقة، و هي مبدأ كل حقيقة، بل هي تؤكد الحقيقة و تصححها.

فإن كان له حقيقة و هي غير تلك الماهية، فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية و لا يجب دونها، فيكون معنى واجب

الوجـود مـن حيث هـو واجب الوجـود يوجد بشـيء ليس هو، فلا يكـون واجب الوجـود، مـن حيث هو واجـب الوجـود، و بالنظـر إلى ذاته من حيـث هو واجب الوجـود ليـس بواجب الوجود، لأن له شـيئا بـه يجب، و هذا محـال إذا أخذ مطلقا غيـر مقيد بالوجود الصـرف الذي يلحق الماهيـة، و إذا أخذ لاحقـا للماهية فإنه و إن كان قـد يقـارن ذلـك الشـيء فليسـت تلـك الماهية البتـة واجبـة الوجود مطلقـا، و لا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا، لأنها لا تجـب في كل وقت، و واجب الوجـود مطلقـا يجـب في كل وقـت، و ليس هكـذا حال الوجـود إذا أخـذ مطلقا غيـر مقيـد بالوجـوب الصرف الـذي يلحـق الماهية، فلا ضيـر لو قـال قائل: إن ذلـك الوجـود معلـول للماهية من هـذه الجهة أو لشـيء آخر.

و ذلـك لأن الوجـود يجوز أن يكـون معلـولا، و الوجوب المطلق الـذي بالذات لا يكـون معلـولا، فبقي أن يكون واجـب الوجود بالذات مطلقـا متحققا من حيث هـو واجـب الوجود بنفسـه، واجـب الوجود مـن دون تلـك الماهيـة، فتكون تلك الماهيـة عارضـة لواجـب الوجود المتحقـق القوام بنفسـه إن كان يمكـن، فواجب الوجـود مشـار إليـه بالعقل في ذاتـه، و يتحقق واجـب الوجـود و إن لم تكن تلك الماهيـة العارضة، فإذن ليسـت تلـك الماهية ماهية للشـيء المشـار إليه بالعقل أنـه واجـب الوجود، بل ماهية لشـيء آخر لا حـق له، و قد كانـت فرضت ماهية لذلـك الشـيء لا شيء آخـر، هـذا خلـف، فلا ماهيـة لواجـب الوجـود غيـر أنه واجب الوجـود، و هذه هـي الإنية.

و نقـول: إن الإنيـة و الوجود لو صارا عارضين للماهيـة فلا يخلو إما أن يلزمها لذاتها، أو لشـيء مـن خارج، و محال أن يكـون لذات الماهية، فـإن التابع لا يتبع إلا موجـودا فيلـزم أن يكون للماهية وجـود قبل وجودها، و هذا محـال. و نقول إن

كل ما له ماهية غير الإنية فهو معلول، و ذلك لأنك علمت أن الإنية و الوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوم، فيكون من اللوازم، فلا يخلو: إما أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية و إما أن يكون لزومها إياها بسبب شيء. و معنى قولنا اللزوم اتباع الوجود، و لن يتبع موجود إلا موجودا، فإن كانت الإنية تتبع الماهية و تلزمها لنفسها، فتكون الإنية قد تبعت في جودها وجودا، وكل ما يتبع في وجوده وجودا فإن متبوعه موجود بالذات قبله، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها، و هذا خلف. فبقي أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية معلول، و سائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، و تلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، و إنما يعرض لها وجود من خارج.

فالأول لا ماهية له، و ذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و سائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنها ممكنة توجد به، و ليس معنى قولي: إنه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه إن كان موجود هذه صفته، فإن ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الإيجاب، أعني في الأول أنه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب، و هذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة، فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء، و ذلك لا يحمل على كل ما هناك زيادة، وكل شيء غيره فهناك زيادة».

■ **الشرح**

هنا يبدأ بالشيخ بإثبات وصف آخر من أوصاف الحق تعالى والتي بها ينفتح

باب سائر الأوصاف، وهذه القضية غير موجودة في فلسفة المعلم الأول، بل ابتدأ بهذه المسألة أبو نصر الفارابي وعمّقها الشيخ ههنا.

أقول: الماهية هي ذات الشيء الواقعة في جواب ما هو؟ أي مأخوذ في الماهية أن تكون الذات التي من شأنها أن تعقل، وأي ذات ليس لها شأنية التعقل فلا ماهية لها، وعندما يقال إن واجب الوجود لا ماهية له فليس المراد أنه لا ذات له بل المراد أن له ذات ولكن غير ممكنة أن تعقل فلا ماهية له، وحيث كانت ذات الواجب عين وجوده أو كما يقال ماهيته إنيته ـ ويقصد بالماهية ههنا الذات وهي ما يقال لها الماهية بالمعنى الأعم ـ فإنها لا تعقل لأن حقيقتها أنها في الخارج وما كانت تلك حقيقتها فلا تأتي إلى الذهن، وإلا لزم الانقلاب أو سلب الشيء عن نفسه وهو محال.

ومنه يتضح أكثر أن الماهيات ليست حقيقتها أنها في الأذهان ولا في الأعيان، بل هي لا بشرط عن الكون فيهما، إذ توجد تارة في الخارج بوجود خارجي وأخرى في الذهني بوجود ذهني دون أن يكون الوجود عين ذاتها، ولذا تنسلخ عن كونها في الأعيان وتوجد في الأذهان، بخلاف الواجب الذي حقيقته التامة أنه في الخارج فلا يمكن أن ينسلخ عن هذه الحقية ويأتي إلى الذهن، وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون له شأنية أن يعقل فلا يقع في جواب ما هو وعندئذ يقال لا ماهية له.

ثم يذكر الشيخ أنه عند التأمل يتضح أن هذه القضية وهي أن واجب الوجود لا ماهية له من المسائل البديهية، إذ الماهية موضوع الإمكان والواجب واجب بالذات فلا يكون ذا ماهية، وإن شئت قلت إن كل ما له ماهية فهو ممكن، فتنعكس هذه القضية بعكس النقيض أن كل ما هو غير ممكن

فلا ماهية له. وقد تقدم أن كل ذي ماهية ممكن فيما سبق وسيأتي.

وعليه إن واجب الوجود وجود محض وليس شيئًا له الوجود، بل هو عين الوجود، وهنا يدخل بحث المشتق الذي يرجع أصله إلى علوم اللغة حيث إن علماء اللغة ذكروا أن المشتق هو ما ثبت له مبدأ الاشتقاق لا غير، فالعالم هو ما ثبت له العلم أما كون مبدأ الاشتقاق هل هو قائم بذاته أم قائم بغيره؟ وما نحن بصدده بحث ليس من شغل اللغة، بل أمر فلسفي، فنفس «الأبيض» هو ما ثبت له البياض، وهو ما يصدق على «البياض» ويصدق على الجسم الذي عرض له البياض، فإنه يصح أن يقال «البياض أبيض» كما يقال «الجسم أبيض»، ولا مانع من إطلاق الأبيضية على نفس البياض لتحقق ملاك الاشتقاق في هذا الاطلاق هو كون المشتق ما ثبت له المبدأ، فالبياض ثبت له البياض فيصح أن يقال عليه أنه «أبيض»، والأمر عينه بالنسبة للواجب تعالى، حيث إن ذاته عين الوجود، فقد ثبت له مبدأ الوجود فيصح أن يقال عليه «موجود» ـ وهو لفظ مشتق ـ، وبالمحصلة، ليس إطلاق الموجود منحصرًا فيما كان الوجود فيه من غيره كالممكنات، بل يصح إطلاقه على ما كان وجوده ذاتيًا وهو الواجب.

قوله «وقد تتأمل فتعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في أن المبدأ في الطبيعيات واحد أو كثير» يريد الإشارة إلى أحد تطبيقات المشتق في الطبيعيات حيث وقع الاختلاف أن المحركات السماوية للمتحركات الأرضية هل هي واحدة أم كثيرة؟ والذين قالوا بالواحدة اختلفوا أنها شيء ثم له الوحدة كالإنسان الواحد أم أنها الواحدة بمعنى عين الوحدة لا شيء ثبت له الوحدة وهو مذهب بيثاغورس.

وكيف كان، يكمل الشيخ أننا لو فرضنا أن للواجب ماهية فعندئذ يكون وجوب الوجود زائدًا عليه، فقولنا «الله واجب الوجود» يعني أنه ماهية ثبت لها وجوب الوجود، ولكن هل وجوب الوجود معنى محصل في الأعيان أم مجرد انتزاع ذهني؟

ومن المحال أن يكون وجوب الوجود غير محصل في الأعيان لأنه قد تقدم في برهان الإمكان والوجوب، أن كل ما سوى الواجب موجود به ولا يمكن أن لا يكون محصلًا في الأعيان، وبعبارة أخرى إننا لو قلنا إن هناك جسم أبيض بحيث يكون بياضه من غيره، فمن المحال أن لا يكون البياض الذي بياضه بالذات موجودًا في الأعيان، فإن وجد واجب بالغير لا بد أن يكون وجوب الوجود بالذات متحصلًا في الأعيان.

وعليه، إن وجوب الوجود بالذات إذا كان محصلًا وقد ثبت لماهية ما، فإما أن يكون من لوازم الماهية أو من عوارضها غير اللازمة.

فإن كان من لوازم الماهية فلا يمكن عندئذ أن يكون وجوب الوجود بالذات، لأنه إن فرض وجوب الوجود من لوازم الماهية، فعندئذ يلزم التناقض لأن الماهية لا تقتضي في نفسها الوجود ولا العدم كما تقدم، فيكون لزوم وجوب الوجود لها جمعًا بين عدم اقتضائها الوجود بحسب ذاتها واقتضائها له بحسب لازمها.

وأما إن قيل إن وجوب الوجود بالذات ليس من لوازم الماهية الواجبية بل عارض عليها، فهو خلاف فرض وجوب الوجود، لأنه قد فرض في ذاته قبل عروض وجوب الوجود عليه ممكنًا بالذات، بل ولم يكن موجودًا أيضًا.

وكيف كان، إن إدخال الماهية في وجوب الوجود بالذات محال.

وقوله «فلا ضير لو قال قائل: إن ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة أو لشيء آخر» يريد به بيان أن الوجوب إذا كان زائدًا على الماهية فهو إما لازمًا لها أو عارضًا غير لازم، فإن كان لازمًا كان معلول الماهية، وإن كان عارضًا كان معلولًا لغيرها، وعلى كلا الفرضين لا يكون وجوب الوجود بالذات بل يكون بالغير.

قوله «فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه إن كان يمكن» يريد بيان أن وجوب الوجود بناء على ما سبق لا يكون عارضًا على الماهية، بل لو تنزلنا لقلنا إن الماهية عارضة عليه، بمعنى أنه تقرر بذاته ثم عرضته الماهية، إن كان هذا يمكن فرضه، والحال أنه لا يمكن فرض مثل هذا الشيء، لأن الماهية تعني الذات، ولا يمكن لذات الشيء أن تعرض عليه بعد تحصّله، لأن الشيء لا يعرض على ذاته.

قوله «و نقول: إن الإنية و الوجود لو صارا عارضين للماهية..إلخ» هذا تكرار وتلخيص لما مر بيانه، حيث يقول إن واجب الوجود بالذات لو كان له ماهية، فالوجود إما لازم لماهيته أو عارض عليها، فإن كان لازمًا لها تكون الماهية من حيث هي تقتضي الوجود وهو خلاف كونها متساوية النسبة، وإن كان عارضًا لها فهو قول بأنها ماهية معلولة وهو خلاف فرض وجوب الوجود بالذات.

وقوله «فالأول لا ماهية له، و ذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و سائر الأوصاف عنه» يريد أن واجب الوجود بالذات هو الموجود بشرط لا، أي بشرط سلب العدم. وههنا نكتة مهمة وهي أن اعتبارات الماهية تجري في الوجود أيضًا، فيقال وجود بشرط لا ووجود بشرط شيء ووجود لا بشرط، فالواجب وجود بشرط لا عن جميع الأعدام

والنقائص والكمالات الإمكانية، وليس هو وجود لا بشرط شيء بحيث يجتمع اللابشرط مع ألف شرط، والتي يظهر أنها مقولة العرفاء.

الأمر الثالث: في أن الواجب لا جنس له

قال الشيخ «والأول أيضا لا جنس له، و ذلك لأن الأول لا ماهية له، و ما لا ماهية له فلا جنس له، إذ الجنس مقول في جواب ما هو و الجنس من وجه هو بعض الشيء، و الأول قد تحقق أنه غير مركب.

و أيضا أن معنى الجنس لا يخلو: إما أن يكون واجب الوجود فلا يتوقف إلى أن يكون هناك فصل.

و إن لم يكن واجب الوجود و كان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود، و هذا خلف، فالأول لا جنس له.

و لذلك فإن الأول لا فصل له، و إذ لا جنس له و لا فصل له فلا حد له، ولا برهان عليه، لأنه لا علة له، و لذلك لا لم له، و ستعلم أنه لا لمية لفعله

و لقائل أن يقول: إنكم إن تحاشيتم أن تطلقوا على الأول اسم الجوهر فلستم تتحاشون أن تطلقوا عليه معناه، و ذلك لأنه موجود لا في موضوع، و هذا المعنى هو الجوهر الذي جنستموه له.

فنقول:ليس هذا معنى الجوهر الذي جنساه، بل معنى ذلك أنه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم أو نفس، و الدليل على أنه إذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة، هو أن المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يقتضي جنسيته، و السلب الذي يلحق به لا يزيد، على الوجود إلا نسبة مباينة: و هذا المعنى ليس فيه إثبات شيء محصل بعد الوجود، و لا هو

معنى لشيء بذاته، بل هو بالنسبة فقط، فالموجود لا في موضوع إنما المعنى الإثباتي فيه الذي يجوز أن يكون لذات ما، هو الموجود، و بعده شيء سلبي و مضاف خارج عن الهوية التي تكون للشيء. فهذا المعنى إن أخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا، و أنت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا.

و قد علمت في المنطق أيضا أنا إذا قلنا: كل «ا» مثلا، عنينا كل شيء موصوف بأنه «ا» و لو كانت له حقيقة غير الألفية، فقولنا في حد الجوهر: إنه الموجود لا في موضوع، معناه أنه الشيء الذي يقال عليه موجود لا في موضوع، على أن الموجود لا في موضوع محمول عليه، و له في نفسه ماهية مثل الإنسان و الحجر، و الشجر، فهكذا يجب أن يتصور الجوهر حتى يكون جنسا. و الدليل على أن بين الأمرين فرقا و أن الجنس أحدهما دون الآخر، أنك تقول لشخص إنسان ما مجهول الوجود: إنه لا محالة هو ما وجوده أن لا يكون في موضوع، و لا تقول: إنه لا محالة موجود الآن لا في موضوع، و كأنا قد بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق.»

■ الشرح

بعد أن فرغ الشيخ من نفي الماهية عن واجب الوجود يريد أن ينفي عنه الجنس، وهو أمر واضح أيضًا لأن الجنس دال على الماهية، وما لا ماهية له لا جنس له.

ثم إن الجنس جزء الماهية لأنه الواقع في جواب ما هو بحيث يكون جزء الحقيقة المشتركة بين عدة أنواع، والواجب لا جزء له لأنه ليس بمركب.

ومما ينبغي أن يستذكر أن الفصل تارة يلاحظ على أن مقوّم لنوعه لأنه

جـزء الـذات كالناطق للإنسـان، وتارة أخـرى يلاحظ على أنه مقسّـم للجنس الـذي فوقـه كالناطق المقسـم للحيـوان إلى ناطق وغيـر ناطق أي إلى إنسـان وغيـر إنسـان، وفي هـذا الموضع عندما يذكـر الحكماء أو المناطقـة عبارة «فصل الجنـس» فإنهـم يريدون الفصل المقسّـم لأن الفصل بإضافتـه إلى الجنس يقوم مقسّـما لا مقوّمًـا، ثم إن الجنس يتحصـل وجوده في الأعيان ببركـة الفصل، ولذا يقـال أيضًـا إن الفصل محصّل للجنس، كما أن الصورة تحصل الهيولى في الأعيان ولا يمكـن للهيـولى أن تتحقـق خارجًـا إلا بعـد أن تحصلها الصورة، ولـذا لا يقال يوجـد في الخـارج حيوان بمعنى الجنس إلا أن يكون ناطقًا أو صاهلًا أو غير ذلك مـن الأنواع المحصّلة بالفصـول، كما ينبغي أن يعلم أن كلًا مـن الفصل والصورة ليسـا داخلـين في حـد الجنـس والمـادة، بـل الفصل عـارض على الماهيـة كما أن الصورة عارضة على الهيولى.

إذا كان الأمـر كذلك، فلـو فرضنا أن الواجب له جنس فنسـأل: هذا الجنس إمـا أن يكـون واجب الوجـود بالذات أو لا؟ فـإن كان واجبًا فهـو موجود بذاته فلا يحتـاج إلى فصـل لكي يحصّله، وأما إن كان الجنس ممكنًا وفُرض أن للواجب جنس حسب الفرض، فيلزم تقوّم الواجب بالممكن وهو محال.

فتحصّل أن الواجب لا جنس له.

قوله «ولا برهان عليه، لأنه لا علة له، و لذلك لا لم له» يريد خصوص البرهان اللمـي لا كل برهـان، أي إن الواجب لا يقام عليه برهـان لمي، لوضوح أن البرهان اللمي سـير من الواسـطة في الثبوت والعلة لإثبات النتيجـة، والحال أن الواجب مسـتغن عن العلة فلا يمكن سـلوك برهان اللم لإثباته، وإن أمكن سـلوك برهان التلازم عليه.

قوله «ولقائل أن يقول..إلخ» يشير إلى بحث لفظي، حاصله أنه قد يقال إن الحكماء قد تحاشوا اطلاق اسم الجوهر على الواجب إذ الجوهر ماهية والواجب لا ماهية له، ولكن فليقال إنه بمعنى الجوهر أي الموجود لا في موضوع ولا شك في أن الحق تعالى موجود لا في موضوع.

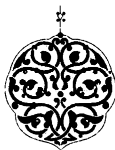
وجوابه الذي يذكره الشيخ كثير التكرار في مصنفاته، وحاصله أن الجوهر ليس هو الموجود لا في موضوع، وإنما هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، لأن «الموجود لا في موضوع» لا يمكن أن يكون مقوّمًا للجوهر لأن الموجودية أمر خارج عن الماهية، فلا يمكن أن يؤخذ في حد الماهية أنها موجودة والحال أنها متساوية النسبة إلى وجودها ولا وجودها كما تقدم، ونعم حيث إن الجوهر من الأمور البسيطة التي لا جنس ولا فصل لها، فيعرّف باللوازم ولكن لا تلك اللوازم التي تفارقه كالوجود، بل بأمر لا يفارقه وهو أنه ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يطلق لا لفظ الجوهر ولا معناه على الواجب تعالى.

وإن قلنا إن الجوهر هو «الموجود» لا في موضوع فالمراد به أنه الشيء الذي يوصف بأنه موجود لا في موضوع أي الماهية التي هي كذلك، لا بمعنى أن أن قوامه الوجود لا في موضوع، ومثل ذلك كمثل عقود الوضع في المنطق، حيث يقال مثلًا «الكاتب إنسان» ويكون المراد الشيء الذي يقال له كاتب يقال له إنسان، لا بمعنى أن حقيقة الكاتب أنه إنسان، وهذا مرّ في المنطق.

ومن المنبهات عليه أيضًا أنه قد نتصور ماهية جوهرية معينة ولا نعلم إن كانت موجودة أم لا، ومع ذلك حيث يصح سلب الموجودية عنها أو الشك

في وجودها يصحّ وصفها وتعريفها أن الجوهر هوالماهية التي إن وجدت كانت لا في موضوع، فالوجود لا في موضوع ليس مقومًا وإلا ما حصل شك أبدًا في وجود ماهية جوهرية.



[الفصل الخامس] (هـ)

فصل كأنه توكيد و تكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود و جميع صفاته السلبية على سبيل الإنتاج

 **الأمر الأول: في إثبات التوحيد ببرهان التشخص**

قال الشيخ «وبالحري أن نعيد القول في أن حقيقة الأول موجودة للأول دون غيره، و ذلك لأن الواحد ـ بما هو واجب الوجود ـ يكون ما هو به هو، و هو ذاته، و معناه إما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى، أو لعلة، مثلا: لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الإنسان، فلا يخلو إما أن يكون هو هذا للإنسانية و لأنه إنسان، أو لا يكون.

فإن كان لأنه إنسان هو هذا، فالإنسانية تقتضي أن يكون هذا فقط، فإن وجدت لغيره فما اقتضت الإنسانية أن يكون هذا، بل إنما صار هذا لأمر غير الإنسانية.

وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنها إن كانت لأجل نفسها هي هذا المعين استحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة ليست إلا هذا. و إن كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته، بل عن غيره، و إنما هو هو لأنه هذا المعين، فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره، فلا يكون واجب الوجود، وهذا خلف، فإذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط. وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشيئان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى، و إما بسبب الحامل للمعنى، و إما بسبب الوضع أو المكان، أو بسبب الوقت و الزمان، و بالجملة لعلة من العلل؟

لأن كل اثنين لا يختلفان بالمعنى، فإنما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له، فكل ما ليس له وجود إلا وجود معنى، ولا يتعلق بسبب خارج أو حالة خارجة، فبما ذا يخالف مثله؟ فإذن لا يكون له مشارك في معناه، فالأول لا ند له.»

■ **الشرح**

قد مر في المقالة الأولى في الفصل السابع بحث التوحيد و إثباته بالبراهين المتعددة، يشير الشيخ ههنا إلى عين تلك البراهين مع بعض التعديلات الجزئية، وإنما قال في العنوان «على سبيل الانتاج» لأن البحث في المقالة الأولى لم يكن بعد إثبات وجود الواجب، وإنما بحثه على سبيل الملازمات لو صح وجود الواجب، وههنا بعد أن أثبت فيما مضى وجود الواجب يكرر تلك البراهين على سبيل أنها منتجة لنتيجة نفس أمرية واقعية لا نتيجة تثبت على فرض ثبوت الواجب.

ثم إن براهين التوحيد التي يوردها الشيخ ههنا في هذا الفصل، بعضها من مختصاته وهي برهان التشخص، وحاصل هذا البرهان أن المعنى الواحد

لا يتكثر بذاته، والطبيعة الواحدة لا تتكثر بذاتها، وإنها إذا تكثرت فلأجل أمور غيرها، فلو أخذنا طبيعة الإنسان، فلا يمكن أن يصير كثيرًا بذاته، لأن التكثر إذا كان عين ذاته فلا يمكن أن يوجد واحد منه، وهو واضح إذ الكثرة مقابلة للوحدة، فلو كان من ذاتيات الطبيعة التكثر لما حصلت واحد من هذه الطبيعة، وكذا لو كانت الكثرة جزء ذات الطبيعة، كذا إذا كانت لازم ذاته، فلا يبقى إلا أن يكون التكثر لأمر عارض على الطبيعة وهو المادة، فتقترن الطبيعة بالمادة التي تقبل العوارض المشخصة المختلفة الخارجة عن حقيقة الطبيعة وبذلك يحصل التكثر الأفرادي، ومن دون هذه المادة لما حصل تكثر، فالتكثر بين أفراد الطبيعة الانسانية لا يرجع إلا حقيقة الانسانية وإنما يرجع إلى العوارض المشخصة العارضة بسبب المادة، كالوضع والمكان والزمان وغير ذلك.

وأما لو لم يكن للطبيعة تعلق بالمادة، فلا يحصل كثرة أفرادية، ولذا قال الحكماء أن المجردات نوعها منحصر في شخصها.

وفي محل كلامنا، إن طبيعة وجوب الوجود لا يمكن أن تتكثر بذاتها، وإنما يكون التكثر لأمر خارج عليها يعرضها من حيث التعلق بالمادة وهو محال لكونها مجردة.

والشيخ ههنا يذكر أن شخص واجب الوجود إنما صار واجبًا لنفس ذات طبيعة وجوب الوجود، ولذا ينحصر وجوب الوجود فيه، كما لو قلنا فرضًا إن زيدًا صار زيدًا لنفس حقيقة الإنسانية، باعتبار أن نفس الانسانية تقتضي الزيدية، وأما لو كان زيد هو إنسان ما، وفرد من الإنسان لا تقتضيه حقيقة الانسانية ـ كما هو في الواقع ـ لكان تشخصه بغير طبيعة الانسانية بل لقابليته لأمور عارضة على الطبيعة.

وخلاصة القول، إن التشخص الفردي إما أن يكون تشخصه بنفس ماهيته فينحصر بفرد أو لا يكون كذلك بل يكون تشخصه لأمور خارجة عن ماهيته فيكون موجودًا بغيره، وهو خلاف وجوب الوجود.

الأمر الثاني: في إثبات التوحيد ببرهان التركيب

قال الشيخ «و أيضا، فإنا نقول: إن وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى مشتركا فيه لعدة بوجه من الوجوه، لا متفقي الحقائق و الأنواع و لا مختلفي الحقائق و الأنواع.

أما أول ذلك فإن وجوب الوجود لا ماهية له تقارنه غير وجوب الوجود، فلا يمكن أن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود.

و أيضا، لا يخلو إما أن يكون ما يختلف به آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود أشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالفه صاحبه، أو غير موجودة لشيء منها، أو موجودة لبعضها و ليس في البعض الآخر إلا عدمها.

فإن كانت غير موجودة و ليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق، فلا اختلاف بينهما في الحقائق، فهي متفقة الحقائق، و قد قلنا إنها تختلف حقائقها بعد ما اشتركت فيه، و إن كانت غير موجودة في بعضها و موجودة في بعضها، مثلا أن يكون أحدهما انفصل عن الآخر بأن له حقيقة وجوب الوجود، و شيئا هو الشرط في الانفصال، و للآخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك، و إنما فارقه لأجل هذا العدم فقط، و ليس هناك شيء إلا العدم ينفصل به عن الآخر، فيكون من شأن وجوب الوجود بالحقيقة التي له

أن تثبت قائمة مع عدم شرط يلحق به، و العدم لا معنى له محصلا في الأشياء، و إلا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فإن فيه اختلاف أشياء بلا نهاية.

فلا يخلو إما أن يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني من دون الزيادة التي له، أو لا يكون. فإن لم يكن، فيكون ليس له دونه وجوب الوجود، و يكون شرطا في وجوب الوجود في الآخر أيضا. و إن كان، فتكون الزيادة فضلا أيضا، و ليس من شرط وجوب الوجود، و هو مع ذلك مركب، و واجب الوجود غير مركب. و إن كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الآخر، فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما.

ثم لا يخلو أيضا، إما أن يكون وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين، أو يكون ذلك شرطا له في أن يتم. فإن تم، فوجوب الوجود لا اختلاف فيه بالذات، إنما الاختلاف في العوارض التي تلحقه، و قد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق.

و إن لم يتم فلا يخلو: إما أن لا يتم دون ذلك في أن يكون له حقيقة وجوب الوجود، و إما أن يكون وجوب الوجود معنى متحققا في نفسه، و ليس ذانك و لا أحدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود، و لكنه لا بد من أن يصير حاصل الوجود بأحدهما، مثل أن الهيولى ـ و إن كانت لها جوهريتها في حد هيوليتها ـ فإن وجودها بالفعل إما بهذه الصورة أو بالأخرى، و أيضا اللون، فإنه و إن كان فصل السواد لا يقومه ـ من حيث هو لون و لا فصل البياض ـ فإن كل واحد منهما كالعلة له في أن يوجد بالفعل و يحصل، و ليس أحدهما علة له بعينه، بل أيهما اتفق، و لكن ذلك في حال، و ذلك في حال.

فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأول، فكل واحد منهما داخل في تقويم

وجوب الوجود و شرط فيه، فحيث كان وجوب الوجود، وجب أن يكون معه، و إن كان على مقتضى المعنى الثاني فواجب الوجود يحتاج إلى شيء يوجد به، فيكون واجب الوجود ـ من بعد ما يتقرر له معنى أنه واجب الوجود ـ يحتاج إلى شيء آخر يوجد به، و هذا محال.

و أما في اللون، وفي الهيولى، فليس الأمر هناك على هذه الصورة، فإن الهيولى في أنها هيولى شيء، و اللون في أنه لون شيء، و في أنه موجود شيء. ونظير اللون هناك هو واجب الوجود هاهنا، و نظير فصلي السواد و البياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين هاهنا. فكما أن كل واحد من فصلي السواد و البياض لا مدخل لهما في تقرير اللونية، كذلك يجب أن يكون خاصة كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير وجوب الوجود.

و أما هناك، فكان المدخل للفصلين في أن صار اللون موجودا، أي صار اللون شيئا هو غير اللون، و زائدا على أنه لون، و هاهنا ليس يمكن ذلك، لأن وجوب الوجود يكون متقرر الوجود، بل هو تقرر الوجود، بل الوجود شرط في تقرير ماهية واجب الوجود، أو هو نفسه مع عدم عدم، أو امتناع بطلان.

و أما في اللون، فالوجود لاحق يلحق ماهية هي اللون، فتوجد الماهية التي هي بنفسها لون عينا موجودة بالوجود. فلو كانت الخاصة ليست علة في تقرير ماهية وجوب الوجود، بل في أن يحصل له الوجود، و كان الوجود أمرا خارجا عن تلك الماهية خروجها عن ماهية اللون، كان الأمر مستمرا على قياس سائر الأشياء العامة المنفصلة بفصول، و بالجملة المنقسمة في معان مختلفة، لكن الوجود يجب أن يكون حاصلا حتى يكون وجوبه، فتكون الخاصة كأنها تحتاج إليها كشيء في أمر هو الذي استغنى فيه عنه، و هذا فخلف، محال،

بـل الوجـوب ليس له الوجود كشـيء ثـان يحتاج إليـه، كما للونية وجـود ثان.

و بالجملـة كيـف يكـون شيء خـارج عـن وجـوب الوجـود شـرطا في وجوب الوجـود؟ و مع ذلـك فإن حقيقة وجـوب الوجود كيف يتعلق بموجـب له، فيكون وجـوب الوجود في نفسـه إمـكان الوجود؟».

▪ الشرح

يذكر ههنا برهان التركيب على التوحيد، وهذا البرهان تلقاه المتكلمون بالقبول، وحاصلـه أنـه لو كان هناك واجبين فلا بد أن يشـتركا في حقيقة وجوب الوجود، ثم نقـول، إن هذا الاشـتراك إمـا أن يكون بتمام الـذات وعندئذ يكون الاختلاف بـين الواجبـين بالعـوارض الخارجة عـن الذات أو يكـون الاشـتراك في وجوب الوجـود بجـزء الذات ويكـون الاختلاف بينهما بالجـزء الآخر من الـذات والتي هـي الفصـول، ومعـنى هذيـن الشـقين، أن وجوب الوجـود إما أن يكـون معنى نوعيًـا أو يكون معنى جنسـيًا، والاختلاف بين الواجبين لـو كان وجوب الوجود معـنى نوعيًا بالعـوارض الخارجية، وأما لو كان معنى جنسـيًا بالفصـول الذاتية.

وبعبـارة أخـرى، إن الكثـرة فـرع التميـز، وهـذا التميـز إمـا أن يكـون بتمام الـذات أو بجـزء الـذات أو بأمـر عـارض عـلى الـذات، ومثـال الأول الأجناس كالكـم والكيف، ومثـال الثاني الأنـواع كالإنسـان والفرس المشـتركان بالحيوانية المختلفـان بالفصول أي الناطقية والصاهلية، ومثـال الثالث الاختلاف بين أفراد الإنسـان كزيـد وبكر المشـتركان بالماهيـة والمختلفان بالعـوارض والفرض الاخير واضـح البطـلان في الواجـب لأن هـذا التميـز يكـون في الماديـات وهـو مجرد، فيبقى أن يفرض التكثر لاجل تمام الذات أو جزئها.

ثم إن ابـن كمونـة ذكر شـبهته المعروفة وهـي أن التمايز فليكـن بين الواجبين بتمـام الذات، أي إن كان التمايز بالعوارض محال لتجرد واجب الوجود، والتمايز بالفصول محال كما سيأتي لأنه يلزم منه التركب، فليكن التمايز بتمام الذات.

والشـيخ ههنا، يذكر أولًا إن التقسيم الثلاثي في أنواع التمايز منتفٍ من أصله، لأن هـذه الأقسـام تكـون لـذوات الماهيـات والواجـب لا ماهيـة له، وهـو قوله «أمـا أول ذلـك فـإن وجوب الوجـود لا ماهيـة له تقارنـه غير وجـوب الوجود، فلا يمكـن أن يكـون لحقيقـة وجوب الوجـود اختـلاف بعد وجـوب الوجود.»

ثانيًـا، لو سـلّمنا أن للواجب ماهية، فوجوب الوجود عندئذ سـيكون عارضًا عـلى ذات الواجـب، فهـو إمـا أن يكـون عرضًا لازمًـا أو مفارقًـا، فـإن كان لازمًا فلا معـنى لأن تكـون الماهيتـان المتباينتان بتمام الـذات تقتضيان لازمًـا واحدًا، فلا يـأتي كلام ابـن كمونة، وبعبـارة أخرى، إن فرض كـون التباين بين الواجبين المفروضـين بتمـام الذات مـع التسـليم أن وجوب الوجـود صفة عارضـة لازمة، يعـني أن هناك أمران لا اشـتراك بينهما في شيء لزما أمـرًا واحدًا، وهو باطل، وأما إن فـرض وجـوب الوجـود عرضًـا مفارقًا فهو خـروج عن وجـوب الوجود أصلًا لأن ذا العرض المفارق معلول.

ثالثًـا، لـو كان التمايـز بين الواجبين بجزء الـذات، فإما أن يتمايـزا بالفصول، أو أن يتمايـز أحدهمـا بفصـل والآخـر بعدمـه، أو أن يتمايزا بفصلـين عدميين، والفـرض الثالـث محـال لأنه يرجـع إلى عـدم التميز، والفـرض الثاني كمـا يقال إن الفـرق بـين نـوع ونوع آخـر أن أحدهمـا ناطق والثـاني ليس بناطـق، وهذا الفـرض لا يمكـن أن يكون في محل كلامنـا، لأنا نقول إن الفصل إمـا أن يكون له مدخليـة في حقيقـة وجـوب الوجود أو ليس لـه مدخلية، فـإن كان له مدخلية

في وجـوب الوجـود يلزم أن لا يكون الثاني الذي يتميز عـن الأول بعدم الفصل، يلـزم أن لا يكون واجب الوجـود، وإن لم يكن للفصل مدخلية في حقيقة وجوب الوجـود فعندئـذ لا يكـون الفصـل فصلًا بـل يكون مـن العـوارض المفارقة غير المقومـة وهو خلاف الفـرض، وأما لو كان كل من الواجبـين مركبين من فصلين، فلازمـه التركـب في الواجبين وهو باطل للزوم النقـص والمعلولية فيهما، وهو قوله «فلا يخلـو إما أن يكون وجـوب الوجود متحققا في الثاني مـن دون الزيادة التي لـه، أو لا يكـون. فـإن لم يكن، فيكـون ليس له دونـه وجوب الوجـود، و يكون شـرطا في وجـوب الوجـود في الآخـر أيضـا. و إن كان، فتكـون الزيـادة فضـلا أيضـا، و ليـس مـن شـرط وجـوب الوجـود، و هـو مع ذلـك مركـب، و واجب الوجـود غيـر مركـب. و إن كان لـكل واحـد منهمـا ما ينفصـل به عـن الآخر، فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما.»

ثم إن هـذه الفصـول لـو كانت مقومـة لماهية واجـب الوجود، يلـزم أن يكون لطبيعـة واحـدة متقومـة من فصلـين وهـو واضـح البطـلان، لأن كل ماهية إنما تتقـوم بفصل واحد، فعندئذ يبقى أن يكون الفصـلان مقومان للوجود لا للماهية كتقـوم الهيـولى بالصـورة وكتقوم الجنس بالفصـل وجودًا، وهذا محـال في واجب الوجـود لأنـه من حيـث الوجود قـائم بذاته غير متقـوم بغيـره، أي وجوده عين ذاتـه لا لأجل مقوم آخـر يقومه كالصـورة للهيولى.

وهـو قولـه «و إن لم يتم فلا يخلو: إمـا أن لا يتم دون ذلك في أن يكـون له حقيقة وجـوب الوجـود، و إمـا أن يكـون وجوب الوجـود معـنى متحققا في نفسـه، و ليس ذانـك و لا أحدهما داخلا في هويته من حيث هو واجـب الوجود، و لكنه لا بد من أن يصيـر حاصـل الوجود بأحدهما، مثـل أن الهيولى - و إن كانت لهـا جوهريتها في حد

هيوليتها ـ فإن وجودها بالفعل إما بهذه الصورة أو بالأخرى، و أيضا اللون، فإنه و إن كان فصل السواد لا يقومه ـ من حيث هو لون و لا فصل البياض ـ فإن كل واحد منهما كالعلة له في أن يوجد بالفعل و يحصل، و ليس أحدهما علة له بعينه، بل أيهما اتفق، و لكن ذلك في حال، و ذلك في حال. فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأول، فكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود و شرط فيه، فحيث كان وجوب الوجود، وجب أن يكون معه، و إن كان على مقتضى المعنى الثاني فواجب الوجود يحتاج إلى شيء يوجد به، فيكون واجب الوجود ـ من بعد ما يتقرر له معنى أنه واجب الوجود ـ يحتاج إلى شيء آخر يوجد به، و هذا محال.»

وعبارات المتن واضحة وفيها تكرار بيّن، كما في قوله «و أما في اللون، فالوجود لاحق يلحق ماهية هي اللون، فتوجد الماهية التي هي بنفسها لون عينا موجودة بالوجود.» حيث يعيد تقرير وبيان الفرق بين الفصل الذي هو مقوم الماهية ومقوم الوجود.

خاتمة

قال الشيخ «و نقرر من رأس فنقول: بالجملة إن الفصول و ما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه، بل إنما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة، فإن الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في أن له معنى الحيوان و حقيقته، بل في أن يكون موجودا معينا. و إذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود، و كان الفصل يحتاج إليه في أن يكون واجب الوجود موجودا، فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس، و الحال فيما يقع به اختلاف غير فصلي في جميع هذا ظاهر، فبين أن وجوب الوجود ليس

مشتركا فيه، فالأول لا شريك له، و إذ هو بريء عن كل مادة و علائقها و عن الفساد، و كلاهما شرط مع ما يقع تحت التضاد، فالأول لا ضد له.

فقد وضح أن الأول لا جنس له، و لا ماهية له، و لا كيفية له، و لا كمية له، و لا أين له، و لا متى له، و لا ند له، و لا شريك له، و لا ضد له، تعالى و جل، و أنه لا حد له، و لا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة، وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه، و بإيجاب الإضافات كلها إليه، فإن كل شيء منه و ليس هو مشاركا لما منه، وهو مبدأ كل شيء و ليس هو شيئا من الأشياء بعده.»

▪ **الشرح**

هذا بيان إجمالي لما تقدم، ويزيد عليه بعض اللوازم:

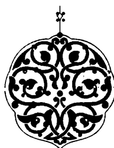
منها أن الواجب حيث كان مجردًا عن المادة فلا ضد له، لأن التضاد يحتاج إلى شرطين، الأول هو المادة ـ وهي الموضوع ـ والثاني هو الكون والفساد، فالضدان هما الأمران الوجوديان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد، فالتعاقب هو الكون والفساد والموضوع هو المادة، فالذي ليس له مادة ولا فساد، فلا ضد له.

ومنها أن وجوب الوجود ليس معنى جنسيًا كما تقدم، إذ لا ينضم إليه فصل يحصّل معناه، وليس له جنس حتى يكون مركبًا.

ومنها أنه لا أين له ولا كيفية له ولا كمية له إلى غيرها من العوارض، لما تقدم من أن الأعراض تحتاج إلى مادة تقبلها حتى تعرض، والواجب مجرد عن المادة.

ومنها أنه لا حد له بمعنى أنه لا يعرف بالكنه، لأنه لا ماهية له وأن ذاته الوجود، وبالتالي لا برهان لمي عليه إذ لبس معلولًا وممكنا ذا ماهية.

ومنهـا أنه البرهـان عـلى كل شيء، لأن البرهان اللمي هو معرفة الأشـياء عن طريق أسـبابها الطبيعية، والحق سـبحانه هو مسـبب الأسـباب فيكـون برهان كل برهان.



[الفصل السادس] (و)

فصل في أنه تام بل فوق التام، وخير، ومفيد كل شيء بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض، ويعقل كل شيء، وكيف ذلك، وكيف يعلم ذاته، وكيف يعلم الكليات، وكيف يعلم الجزئيات، وعلى أي وجه لا يجوز أن يقال يدركها.

الأمر الأول: في تعريف الناقص والمكتفي والتام وفوق التمام والشر والخير والضار والنافع والحق والباطل

قال الشيخ «فواجب الوجود تام الوجود، لأنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجًا عن وجوده يوجد لغيره، كما يخرج في غيره، مثل الإنسان، فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة

عنـه، و أيضـا فإن إنسـانيته توجـد لغيره. بـل واجب الوجـود فوق التمـام، لأنه ليـس إنما له الوجود الـذي له فقط، بـل كل وجود أيضا فهو فاضـل عن وجوده، و لـه، و فائض عنه.

وواجـب الوجـود بذاته خير محـض، والخير بالجملـة هو ما يتشـوقه كل شيء و مـا يتشـوقه كل شيء هـو الوجـود، أو كمال الوجود مـن باب الوجـود. و العدم مـن حيـث هو عدم لا يتشـوق إليه، بل من حيـث يتبعه وجود أو كمـال للوجود، فيكـون المتشـوق بالحقيقة الوجـود، فالوجود خير محـض وكمال محض.

فالخيـر بالجملـة هـو مـا يتشـوقه كل شيء في حده و يتم بـه وجوده، و الشـر لا ذات لـه، بـل هـو إمـا عـدم جوهـر، أو عـدم صـلاح لحـال الجوهـر. فالوجود خيريـة، و كمـال الوجود خيريـة الوجود. و الوجـود الذي لا يقارنه عـدم ـ لا عدم جوهـر، و لا عـدم شيء للجوهر، بل هـو دائما بالفعل ـ فهو خيـر محض، و الممكن الوجـود بذاتـه ليس خيرا محضـا، لأن ذاته بذاته لا يجـب له الوجود بذاتـه، فذاته تحتمـل العـدم، ومـا احتمل العـدم بوجه مـا فليس من جميـع جهاتـه بريئا من الشـر والنقـص، فإذن ليس الخيـر المحـض إلا الواجب الوجـود بذاته.

و قـد يقـال أيضا: خير، لما كان مفيدا لكمالات الأشـياء وخيراتهـا، وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدا لكل وجود، ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضا لا يدخله نقص ولا شر، وكل واجب الوجود فهو حق، لأن حقية كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا أحق إذن من واجب الوجود.

وقـد يقال: حـق، أيضـا، لما يكـون الاعتقـاد بوجـوده صادقـا، فلا أحق بهذه الحقيقـة مما يكـون الاعتقـاد بوجـوده صادقا، و مـع صدقـه دائما، و مـع دوامه لذاتـه لا لغيره، و سـائر الأشـياء فـإن ماهياتهـا كما علمـت لا تسـتحق الوجود،

بـل هي في أنفسـها و قطع إضافتهـا إلى واجب الوجود تسـتحق العـدم، فلذلك كلهـا في أنفسـها باطلـة، وبه حقـة، وبالقيـاس إلى الوجـه الذي يليـه حاصلة، فلذلـك كل شيء هالـك إلا وجهـه، فهـو أحق بأن يكـون حقا».

▪ الشرح

لا بد من الالتفات أولًا وقبل الشروع بالشرح أن الحكماء يقسمون الموجودات إلى أربعة أقسام:

١ـ الموجود الناقص

٢ـ الموجود المكتفي

٣ـ الموجود التام

٤ـ الموجود فوق التمام

فأمـا الناقص فهو الـذي يكون ناقصًا في كمالاته الوجوديـة ويحتاج إلى الغير في تكميلـه، والمقصـود من الغير خصـوص الغير الذي يماثله، كمـا يحتاج التلميذ إلى المعلم والفقير إلى الغني، وهي عند المشائين النفوس الأرضية.

وأما الموجود المكتفي فهوالناقص الذي لا يستكمل بمثله، وإنما يستكمل بمن هو فوقه، أي بعلته ويقال لها المسـتكملة بباطنهـا، ومصداقه النفوس الفلكية، حيث تستكمل بمحركاتها وهي العقول.

والعرفـاء يقولون إن المكتفي ينصـرف إلى الانبياء والأوليـاء الذين لا يتعلمون ويسـتكملون ممـن هم مثلـه، بل يسـتكملون بباطنهم ومن هـم أعلى منهم.

وأمـا الموجـود التام فهو الذي أعطـي له كل ما يحتاجـه في كماله، وهو الذي حصـل لـه بالضـرورة كل ما يمكـن لـه بالامـكان العـام، ومصداقهـا المجردات

التامة أي العقول، وإن كان هذا الموجود في أصل وجوده فقير لإمكانه.

وأما الموجود الذي فوق التمام، فهو الذي حصل له كل كمال هو له بالإمكان العام ويزيد على العقول في أنه يفيض على الآخرين ولا يحتاج حتى في أصل وجوده إلى شيء، وهو الجواد ومصداقه واجب الوجود بالذات.

إذا علم هذا، نقول: إن الخير هو الذي يتشوق لذاته، وهو الكمال المطلوب بذاته، ولا يكون إلا الوجود، وأما الشر بالذات فهو المتنفر عنه والمرفوض بذاته، وهو أعم من أن يكون بأمر وجودي أو عدمي، وتفصيله أن بعض الأمور الوجودية إنما تُرفض لأنها وجود ينتج عنها إعدام وسلب، وهو المسمى بالشر بالعرض، وأما الشر بالذات فهو العدمي مطلقًا.

والحاصل أن الوجود خير بذاته، وأما العدم فهو شر، وأما بعض الشرور الوجودية فهي شر بالقياس وبالعرض لانتهائها إلى سلب كمال.

أما النافع فيقال للموصل للخير، بخلاف الضار فإنه يقال للموصل للشر وسلب الخير، ومن هنا يكون النافع خير بالعرض لا بالذات، وذلك أنه يسري حكم الخيرية من الخير بالذات إلى ما هو موصل للخير بالذات ـ أي النافع ـ فيحكم على النافع بأنه خير لأنه موصل للخير، وهذا معنى كونه خير بالعرض، والأمر عينه بالنسبة للضار فإنه شر بالعرض لأنه موصل للشر بالذات.

والذي يمنع الشر هو الخير بالعرض وهو النافع.

ثم إن الحق له ثلاثة معانٍ:

١ـ الموجود في الأعيان مقابل المعدوم الذي يكون هو الباطل بهذا الاطلاق.

٢ـ الموجود بذاته في الأعيان وهو الواجب بالذات، وعندئذ يكون الباطل شاملًا الممكن.

٣ـ الصدق، وهو الذي يطابق الواقع، فيقال إن هذه القضية حق أي إن محكيّها حق، ويقابل هذا المعنى الكذب، وبهذا المعنى يقال إن واجب الوجود هو الحق باعتبار أن متعلقه موجود ثابت دائم، فيكون أحق الأشياء بالصدق، فالاعتقاد به ثابت ودائم وضروري بلا أي حيثية.

ومنه يظهر أن واجب الوجود بالذات يطلق عليه أنه حق بالمعاني الثلاثة.

والشيخ بعد أن أثبت وجود الواجب وأنه واحد، يذكر ههنا أنه تام وفوق التمام، بمعنى أنه لا ينقصه شيء من الكمال ويفيض الكمال على الآخرين، فهو الجواد، كما أنه خير لأن الخير هو الوجود، وحيث كان الواجب وجودًا محضًا كان خيرًا محضًا.

قوله «ولا شيء من جنس وجوده» يقصد من (جنس وجوده) المعنى اللغوي أي وجوب الوجود.

قوله «بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه». يقصد من ذلك أنه جواد، يعطي لا لعوض، ولا ينقصه العطاء.

قوله «فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده و يتم به وجوده» يقصد منه أن الخير هو المطلوب بالذات، وما يطلبه الشيء في حد ذاته، وهو الكمال الأول، وأما الخير الذي يتم به وجود الشيء فهو الكمال الثاني.

قوله «والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر» بيان لمصداقي الشر، وهو أن الشر الذي بالذات كالجهل عدمي دائمًا، في مقابل الوجود الذي هو خير دائمًا، والشر الذي بالعرض هو الذي يكون وجوديًا بالذات ولكن حيث يؤدي إلى سلب ومنع يسمى شرًا كالمرض.

قولـه «والممكـن الوجود بذاته ليس خيرا محضا» يريـد بيان أن الوجود الذي لا يقارنــه عــدم هــو الخيـر المحض، وهــو واجــب الوجــود، وأما الموجــود الذي يقارنــه عــدم ونقــص فهو ليــس خيــرًا محضًا بل يكــون من حيث النقص شــر، كالممكنات المحدودة.

ولا بــد مــن الالتفــات أن الشــر إنما يقــال على النقــص الذي يكون للشــيء بشـرط أن يكون من شــأنه الاتصاف بالخير المقابل، فالممكن بالذات ليس من شــأنه أن يكون واجبًا بالذات، فلا يقال له من هذه الحيثية أنه شــر، وإن أطلق عليه في بعض الكلمات أنه شر مسامحة.

قوله «و قد يقال أيضا: خير، لما كان مفيدا لكمالات الأشـياء وخيراتها» إشارة إلى معنى آخر للخير، وهو الخير بالعرض أي النافع الذي تقدم بيانه.

الأمر الثاني: في إثبات أن الحق يعقل ذاته ويعقل غيره

قــال الشــيخ «وواجب الوجــود عقل محض، لأنــه ذات مفارقة للمــادة من كل وجه، وقد عرفت أن الســبب في أن لا يعقل الشــيء هو المــادة وعلائقها لا وجوده. وأمــا الوجــود الصــوري فهو الوجــود العقلي وهــو الوجــود الذي إذا تقــرر في شيء صــار للشــيء به عقــل، والذي يحتمــل نيله هــو عقل بالقــوة، والــذي ناله بعد القــوة هــو عقــل بالفعــل على ســبيل الاســتكمال، والــذي هو لــه ذاته هــو عقل بذاتــه. وكذلــك هــو معقــول محــض، لأن المانع للشــيء أن يكــون معقــولا هو أن يكــون في المــادة وعلائقهــا، وهو المانــع عن أن يكــون عقلا.

و قــد تبين لك هــذا فالبريء عن المــادة والعلائق، المتحقــق بالوجود المفارق، هــو معقــول لذاتــه، ولأنه عقــل بذاته هو أيضــا معقــول بذاته فهو معقــول ذاته،

فذاتـه عقـل وعاقـل و معقـول، لا أن هنـاك أشـياء متكثـرة. و ذلك لأنــه بما هو هويـة مجـردة عقـل، و بمـا يعتبر لـه أن هويته المجـردة لذاتـه فهو معقـول لذاته، و بمـا يعتبـر لـه أن ذاته له هويـة مجردة فهـو عاقل ذاته، فـإن المعقـول هو الذي ماهيتـه المجردة لشـيء، و العاقل هو الـذي له ماهية مجردة لشـيء، و ليس من شـرط هذا الشـيء أن يكون هـو أو آخر، بـل شيء مطلقا، و الشـيء مطلقا أعم من هـو أو غيره.

فـالأول باعتبـار أن له ماهية مجردة لشـيء، هـو عاقل، و باعتبـار أن ماهيته المجـردة لشـيء، هو معقـول، و هذا الشـيء هو ذاته، فهـو عاقل بأن لـه الماهية المجـردة التي لشـيء هو ذاته، و معقول بـأن ماهيته المجردة هي لشـيء هو ذاته.

و كل مـن تفكر قليـلا علم أن العاقل يقتضي شـيئا معقولا، و هـذا الاقتضاء لا يتضمـن أن ذلك الشـيء آخر أو هو، بل المتحرك إذا اقتضى شـيئا محركا لم يكن نفـس هـذا الاقتضاء يوجب أن يكون شـيئا آخـر أو هو، بل نوع آخـر من البحث يوجـب ذلـك، و تبين أنه من المحـال أن يكون ما يتحرك هو مـا يحرك، و لذلك لم يمتنـع أن يتصـور فريق لهم عدد أن في الأشـياء شـيئا متحركا عـن ذاته، إلى وقت أن قـام البرهـان على امتناعـه، و لم يكن نفس تصـور المحـرك و المتحرك يوجب ذلـك، إذ كان المتحـرك يوجـب أن يكون له شيء محـرك مطلقا بلا شـرط أنه آخر أو هـو، و المحـرك يوجب أن يكون لـه شيء متحرك عنه بلا شـرط أنه آخر أو هو.

و كذلـك المضافـات تعـرف اثنينيتهـا لأمـر، لا لنفـس النسـبة و الإضافـة المعروفـة في الذهـن، فإنا نعلم علمـا يقينا أن لنا قـوة نعقل بها الأشـياء. فإما أن تكـون القـوة التي نعقل بهـا هذه القوة هي هذه القوة نفسـها، فتكون هي نفسـها تعقـل ذاتهـا، أو تعقل ذلـك قوة أخرى، فتكون لنـا قوتان: قوة نعقل الأشـياء بها،

و قـوة نعقـل بها هـذه القوة، ثم يتسلسـل الـكلام إلى غيـر النهاية، فيكـون فينا قـوى تعقـل الأشـياء بـلا نهاية بالفعـل، فقد بـان أن نفـس كون الشـيء معقولا لا يوجـب أن يكـون معقولا لشـيء، ذلك الشـيء آخر.

و بهـذا تبـين أنـه ليس يقتضـي العاقل أن يكـون عاقل شيء آخـر بل كل ما توجـد لـه الماهية المجـردة فهو عاقـل، وكل ماهيـة مجردة توجـد لـه أو لغيره فهو معقـول، إذ كانـت هذه الماهيـة لذاتها عاقلـة، ولذاتها أيضا معقولـة لكل ماهية مجردة تفارقهـا أو لا تفارقها.

فقـد فهمـت أن نفـس كونـه معقـولا وعاقـلا، لا يوجـب أن يكـون اثنـين في الـذات، ولا اثنـين في الاعتبـار أيضًـا، فإنـه ليس تحصيـل الأمريـن إلا اعتبار أن ماهيـة مجـردة لذاتـه، و أنـه ماهية مجـردة ذاته لها، و هاهنـا تقـديم و تأخير في ترتيـب المعـاني، و الغـرض المحصـل شيء واحـد بلا قسـمة، فقـد بـان أن كونه عاقـلا و معقـولا لا يوجب فيـه كثـرة البتة.

■ الشرح

قبـل بيـان أن الواجب يعقل ذاته وغيره، لا بد من بيـان معنى العقل والعاقل والمعقول.

أمـا العقل فهو الجوهر المجرد، وقد يقال إنه الموجود المجرد حتى يعم الواجب الـذي لا ماهيـة له، وأمـا العاقل فهـو الذي له وجـود مجرد، والمعقـول هو الذي يحصـل للجوهـر أو الموجـود المجرد، وعليـه، إن العقل إذا حصـل له شيء مجرد صار عاقلًا بالفعل، وإذا حصل المجرد عند عقل يصير معقولًا.

والشـيخ ههنـا يقـول إن العقل يمكـن أن يكون عاقـلًا ومعقـولًا، لأن الموجود

المجرد القائم بنفسه كالعقول أو الحق تعالى، ذاتها حاصلة لها ولذا كانت عاقلة بهذا الاعتبار، ومن حيث هي حاصلة لذاتها تسمى معقولة، وعندئذ إن اسم العاقل يطلق على من حصل له شيء مجرد سواء أكان هذا الحاصل هو ذاته أم شيء آخر غيره، فلا يؤخذ في حد العاقل أن يكون المجرد الحاصل له غير ذاته، وهو مفاد قوله «فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، و العاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء، و ليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقا، و الشيء مطلقا أعم من هو أو غيره.»

وكذا إن المعقول هو الحاصل لشيء، سواء أكان حاصلًا لذاته أم لغيره.

وعليه، إن الجوهر أو الموجود المجرد حاصل لذاته فهو معقول وذاته حاصلة له فهو عاقل، والحق تعالى عاقل ومعقول من دون أي خلل مصداقي أو مفهومي، فهو حاصل لذاته وذاته حاصلة له.

ولا بد أن يُعلم أن المانع من التعقل هو المادة، وقد تقدم منا فيما سبق أن الفرق بين معنى البياض والأبيض، أن البياض الكلي إذا انغمس في المادة يكون معنى محسوسًا أو متخيلًا وأما إذا تخلى عن المادة يكون معنى كليًا معقولًا، فليس التجرد يكون بمعنى التجرد عن العوارض، وإنما معناه التجرد عن العوارض المادية، فمفهوم البياض والزمان والمكان وغير ذلك معانٍ كلية مجردة معقولة.

قوله «لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه» أي هو ذات لا منطبعة في المادة ولا متعلقة بالمادة، وليعلم أن المادي على ثلاثة أنحاء، من المادة وفي المادة ومع المادة، أما ما هو من المادة فالذي تكون المادة داخلة في حده كالجسم، وما هو في المادة فالذي ينطبع فيها كالصورة وإن لم تكن المادة داخلة

في حـده، وما هـو مع المادة فالنتعلقة بهـا وإن كانت مجـردة كالنفوس، والواجب منزه عن هذه الانحاء كلها.

قوله «وأما الوجود الصوري» يريد به الوجود المجرد عن المادة.

قولـه «فذاته عقل وعاقل و معقول» أي هو من حيث هو لذاته معقول، ومن حيث ذاته له فهو عاقل لها، وهو من حيث هو مجرد عقل.

قولـه «و كل مـن تفكر قليـلا علم أن العاقل يقتضي شـيئا معقـولا» يريد به أن لفـظ العاقـل يقتضي حصول أمـر معقول بلا فرق بين كـون المعقول هو ذاته أو غيـره، كمـا يقـال إن العـالم هـو الذي يحصل لـه المعلـوم سـواء أكان المعلوم هـو نفسـه أم غيـره، وكـذا المحرك والمتحـرك من حيـث إطلاق اللفـظ والتصور الأول، فإنـه أعـم مـن أن يكـون المحرك محـركًا لذاتـه، وإن كان في بـاب الحركة يمنـع البرهـان أن يكـون المحرك هو نفسـه المتحرك، لأن الشـيء لا يخرج نفسـه مـن القـوة إلى الفعـل، والحركة هي الخـروج من القـوة إلى الفعل، أمـا في مقامنا فإطـلاق العاقـل والمعقول على ذات واحدة لا يمنعها البرهـان، فالعاقل هو الذي له ماهية مجردة سواء أكانت ذاته أم غيره.

قوله «و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن في الأشياء شيئا متحركا عن ذاته» يشـير إلى ذيمقريطس وآخرين من القدماء الذين لم يمنعوا تصورًا أن يكون الشيء متحركًا ومحركصا، إلى أن قام البرهان على استحالته، ويريد الشيخ من ذلك أن يثبت أن التصور الأولي لا يمنع أن يكون الشيء فاعلًا ومفعولًا من حيث ذاته، اللهم إلا إن قام البرهان على خلاف هذا التصور الأولي، وفي مقامنا لا مانع تصوري من أن الذات الواحدة عاقلة ومعقولة لذاتها، بخلاف المحرك والمتحرك.

قوله «و كذلك المضافات تعرف اثنينيتها لأمر» يريد إن الاثنينية بين المضافات

كالعاقل والمعقول والمحرك والمتحرك، إنما تعرف اثنينتها في الخارج لبرهان، لا لنفس التفاوت الذهني التصوري بينها.

قوله «فإنا نعلم علما يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء» يريد به بيان أن لنا قوة عاقلة تعقل الأشياء، وهذه القوة العاقلة لا تُعقل بقوة عاقلة فوقها للزوم التسلسل، فلا بد أن تكون القوة العاقلة عاقلة لذاتها، فهي عاقلة ومعقولة لذاتها.

الأمر الثالث: في تعقل الواجب لغيره

قال الشيخ «وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، و إلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، و إما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال. ويكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال، و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، و الأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه، ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها.

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلًا زمانيا مشخصًا بل على نحو آخر نبينه، فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة، و تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة و بما يتبعها

مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، و إن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة و وقت و تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة، و نحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة و كل صورة خيالية فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، و مع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، و لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و لا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة».

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان أن الواجب بذاته عقل وعاقل ومعقول، يتعرض لبحث هام متعلق بعلم الحق تعالى بالأشياء.

وههنا مطالب:

١ـ المطلب الأول: أن الحق لا يمكن أن يعقل الأشياء من الأشياء

٢ـ المطلب الثاني: في أنه يعقل الأشياء من ذاته

٣ـ المطلب الثالث: في كيفية إدراكه للجزئيات المتغيرة في عالم الطبيعة.

وأما بالنسبة للمطلب الأول، فإنه لا يمكن أن يدرك الاشياء من الأشياء فلأنه يلزم من ذلك عدة محاذير:

منها: أن يلزم من ذلك أن يكون قد أوجد ما لم يعلم كالفواعل الطبيعية، وهذا اللازم لم يذكره الشيخ في المتن.

منها: أنه يلزم إذا كانت هذه المعلولات في مرتبة الذات أن يكون متقومًا

بمعلولاتـه، وإذا كان العلـم بهـا عارضًا على الـذات يلزم منه أن يكـون ممكنًا من هـذه الجهـة لا واجبًا لأن علمه سـيؤول إلى العلـم الانفعالي، والحـال أنه واجب الوجـود مـن جميع الجهـات، ويكـون علمه ليـس من ذاتـه بل من غيـره. وهو مفـاد قولـه «وإلا فذاتـه إمـا متقومة بمـا يعقـل، فيكـون تقومها بالأشـياء، وإما عارضـة لهـا أن تعقـل، فلا تكون واجبـة الوجود مـن كل جهة، وهـذا محال».

قوله «و الأصول السالفة تبطل هذا و ما أشبهه» يريد بالأصول أنه مجرد وبسيط وواجب الوجود من جميع الجهات وليس له حالة منتظرة.

وقـد اشـتهر تقرير هذا المطلب من عصر أرسـطو بما يقـال عاجة أن الواجب لا يدرك الأشياء من خارج، وقد غلط بعض المتكلمين في فهم هذه العبارة فتوهموا أن مـراد الحكمـاء أن الواجب لا يدرك غير ذاته، والحـال أن المقصود أن الواجب لا يدرك الأشياء من الخارج، لا أنه لا يدرك الأشياء في الخارج.

وأمـا المطلـب الثـاني، وهي أنه يعقل الأشـياء من ذاته قبـل الإيجاد، فمحصل القول أن الحق تعالى هو مبدأ الموجودات، وهو بذاته مبدأ للمعلولات، وهو أيضًا يعلـم ذاتـه بذاته كما مرّ، فـإذا علم ذاته علمها على ما هـي عليه من كونها مبدأ الأشياء، فإذا علم ذاته من حيث هي مبدأ للأشياء علم بالأشياء، وإلا لو لم يعلم بالأشـياء آل ذلك إلى جهله بذاته من حيث هي مبدأ للأشـياء، وإن شئت قلت إن جهله بالأشـياء يسـتلزم جهلـه بذاته، وقد تقـرر في الأصـول الحكمية إلى أن العلـم بالعلل يسـتلزم العلم بالمعلول، وهذا العلم أشـرف أنـواع العلم، لأن العلم بالمعلول من حيث العلة هو علم اكتناهي، والعلم بالكنه أشرف العلم.

ثم إنـه ينبغـي أن يعلـم أن العالم الخارجي ينقسـم إلى قسـمين، العالم المادي والعـالم العقلي، وكـذا الوجود الذهني ينقسـم إلى إدراك الحسـي والإدراك العقلي

ـ والإدراك الخيالي تابع للحسي ـ ، والعالم الخارجي مساوق للتشخص، وأما عالم الذهن فهو عالم الكليات، فعالم الخارج بشقيه المادي والعقلي هو عالم الجزئيات التي يمتنع فيها الشركة، وأما المعرفة في الذهن فالأصل فيها الكلية.

وعالم المادة الخارجي هو عالم التغير بخلاف العالم العقلي الخارجي الذي لا تغير فيه، وقد تقدم أن كل نوع في العالم العقلي منحصر في شخص، وأما الموجود في عالم المادة فيتشخص بالعوارض المشخصة المفارقة التي تخضع للحركة والسكون والتغيرات، وأيضًا متعلق الجعل في الماديات هو الماهيات أولًا وبالذات والشخص ثانيًا وبالعرض.

وفي عالم الذهن، فالإدراك الحسي يدرك الأشياء المادية المتغيرة بالاتصال المباشر بالواقع الخارجي عن طريق الحواس الخمس، وهذه الصورة الحسية مجردة عن المادة ـ كما هو عندنا خلافًا للشيخ الرئيس ـ كلية في ذاتها ولكنها من حيث اتصالها بالواقع الخارجي تصبح جزئية ممتنعة الشركة، وتشخصها يكون بأمرين: الوضع والزمان، أي تتشخص الصورة الحسية بالإشارة الحسية في مفاد قولنا «هذا»، وبالزمان في مفاد قولنا «الآن»، فما يقال له «هذا والآن» يمتنع فيه الشركة، وبالتالي يتغير العلم الحسي بتغير ما اتصل به مباشرة من الجزئيات المادية، فإذا قلنا «هذا الرجل جالس الآن» ومن ثم قام في الخارج، يتغير العلم الحسي بتغير متعلقه الخارجي، وهذا التغير لا يكون إلا في المتعلق بالمادة الذي هو عالم التغير والانتقال من القوة إلى الفعل.

وأما الإدراك العقلي الكلي فله ثلاث مراتب:

١ـ إدراك الطبيعة النوعية الكلية: وهو إدراك الماهية مثل الإنسان والشجر والفرس.

٢ـ إدراك الحصة العقلية: وهو إدراك الطبيعة مع قيد أو أكثر ولكن بحيث يندرج تحتها أشخاص كثيرة بالفعل، مثل الإنسان الأبيض.

٣ـ إدراك الشخص العقلي: وهو إدراك الإنسان المقيد بقيود كثيرة بحيث لا يكون له إلا مصداق واحد في الخارج، كالإنسان الطويل ابن فلان الساكن في المنطقة الفلانية وهكذا.

إذا تبيّن هذا، فالإدراك العقلي مطلقًا بمراتبه الثلاث لا يستلزم تغير المدرك والعالم به، وأما الإدراك الحسي فيستلزم تغير المدرِك، والشيخ ههنا يريد أن يثبت أن الواجب ليس له إلا الإدراك العقلي بمراتبه الثلاث، ولا يدرك المتغيرات المادية إلا بنحو كلي، وهذا لا يتنافى مع كمال الحق، لأنه سلب لكمال إمكاني لا يناسب شأن وجوب الوجود من عدم التغير والتحرك وغير ذلك.

الأمر الرابع: في كيفية علم الحق بالجزئيات

قال الشيخ «وأما كيفية ذلك، فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبًا بسببه، وقد بينا هذا، فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية. والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات. و إن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه

في شخصه، فتستند إلى أمور شخصية. وقد قلنا: إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسمًا ووصفا مقصورا عليها. فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل، وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له، ككرة الشمس مثلا، أو كالمشتري، و أما إذا كان النوع منتشرا في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته.

ونعود فنقول: كما أنك تعلم حركات السماويات كلها، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه و لكن على نحو كلي، لأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا، و يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا، و كذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته، و لكنك علمته كليا، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال، لكنك تعلم لحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا بعينه، و هذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل. و لكنك مع هذا كله، ربما لم يجز أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا وجوده، إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية، و تعلم ما بين هذا المشاهد و بين ذلك الكسوف من المدة، و ليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت، و بينها و بين الكسوف الثاني الجزئي كذا، فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم و لا تعلمه وقت ما يشك فيه أنها هل هي موجودة، بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة

شيء مشـار إليـه حتى تعلـم حال ذلك الكسـوف.

فـإن منـع مانـع أن يسـمى هـذا معرفة للجـزء من جهـة كلية، فلا مناقشـة معـه، فـإن غرضنـا الآن في غيـر ذلك، و هـو في تعريفنـا أن الأمـور الجزئية كيف تعلـم و تدرك علما و إدراكا يتغيـر معهما العالم، وكيف يعلم ويدرك علما و إدراكا لا يتغيـر معهمـا العالم، فإنـك إذا علمـت أمر الكسـوفات كما توجد أنـت، أو لو كنـت موجودا دائمـا كان لك علم لا بالكسـوف المطلـق، بل بكل كسـوف كائن، ثم كان وجـود ذلك الكسـوف وعدمـه لا يغير منـك أمرا، فإن علمـك في الحالين يكـون واحـدا، و هو أن كسـوفا له وجود بصفات كذا، بعد كسـوف كـذا، أو بعد وجـود الشـمس في الحمـل كـذا، في مدة كـذا، و يكـون بعد كـذا، و بعـده كذا، و يكـون هـذا العقد منك صادقـا قبل ذلك الكسـوف و معـه و بعـده. فأما إن أدخلـت الزمان في ذلك، فعلمـت في آن مفروض أن هذا الكسـوف ليس بموجود، ثم علمـت في آن آخـر أنـه موجود، لم يبـق علمك ذلـك عند وجـوده، بل يحدث علـم آخـر، و يكون فيـك التغير الذي أشـرنا إليـه، و لم يصح أن تكـون في وقت الانجـلاء على مـا كنت قبل الانجلاء، هـذا و أنت زماني و آني، و لكـن الأول الذي لا يدخـل في زمـان و حكمـه، فهـو بعيد أن يحكـم حكما في هـذا الزمـان، و ذلك الزمـان مـن حيث هو فيـه و من حيث هـو حكم منـه جديدا و معرفـة جديدة.

واعلـم أنك إنمـا كنت تتوصل إلى إدراك الكسـوفات الجزئية، لإحاطتك بجميع أسـبابها، و إحاطتـك بـكل ما في السـماء، فإذا وقعـت الإحاطة بجميع أسـبابها ووجودها، انتقل منها إلى جميع المسـببات، ونحن سـنبين هذا من ذي قبل بزيادة كشـف، فتعلم كيـف يعلم الغيب وتعلم مـن هناك أن الأول من ذاتـه كيف يعلم كل شيء، وأن ذلـك لأنـه مبـدأ كل شيء، ويعلـم الأشـياء من حالهـا، إذ هو مبدأ

شيء أو أشياء حالها وحركاتها كذا، وما ينتج عنها كذا، إلى التفصيل بعده، ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو، فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم».

▪ **الشرح**

يريد الشيخ ههنا الإجابة على السؤال التالي: كيف يدرك الحق سبحانه الأمور المتغيرة من حيث هو ثابتة؟

يقول الشيخ إن هذا الأمر ليس مختصًا بالحق، بل الإنسان أيضًا كذلك، فالذين يتنبأون بالكسوف والخسوف لديهم علم بالجزئيات بنحو كلي.

وبعبارة أخرى، الحق سبحانه عندما أوجد الأسباب، كان علمه بها مستوجبًا لما تقتضيه من المسببات، لما تقدم من أن العلم بالعلة علم بالمعلول، فعندما خلق الله تعالى العقل علم ما يصدر عن العقل الثاني وعلم ما دون ذلك من المبدعات التي هي العقول والطبائع والهيولى والفلك، وحيث إن عالم الطبيعة ينشأ من اشتراك فاعلية هذه الأمور المبدعة الأربعة، وهذا ما أراده بقوله «فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية»، فكان الحق تعالى عالمًا بعالم الطبيعية بجزئياته بالعلم بأسبابه.

ولكن إذا نظرنا إلى الأمور الجزئية في عالم الطبيعة نجد أنها تتركب من أوصاف معينة، وهي أوصاف مجموعها منحصر في شخص، فالإنسان الأبيض الطويل الفيلسوف العربي ابن فلان وفلان إلى غير ذلك منحصر في شخص، ولذا نقول: إن الحق تعالى خلق الإنسان وخلق الأسباب الاتفاقية

الموجودة وما تعرضها، فيعلم الإنسان الجزئي بعوارضه التي ستأتي وكيف تأتي وأين تأتي ومتى تأتي، بحيث يكون عالمًا بالفرد الشخصي بهذا النحو، وهذا هو المراد من العلم بالجزئيات بنحو كلي، أي له علم بالجزئيات دون أن يدخل في الزمان والوضع.

ومثال ذلك أن يقول شخص في عام كذا في شهر كذا في يوم كذا في الساعة كذا في الدقيقة كذا ستغرب الشمس في وضع كذا، فهذا علم كلي ولكنه حيث كان منحصرًا في شخص واحد كان علمًا للجزئي بوجه كلي.

وقوله «لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات» يشير إلى صفوة المطلب، من أن الحق تعالى يدرك صفات الأمور الجزئية، هذه الصفات التي لها الكلية ولكن بانضمام الكلي إلى الكلي لا يكون لها مصداق في الخارج إلى الجزئي المتشخص.

والعلم الذي يكون كذلك، لا يتغير ولا يكذب، فعلم الحق بالكسوف في الوقت والشرائط المتعددة، باق على حاله قبل الكسوف ومع الكسوف وبعد الكسوف، دون تبدل أو تغير أو كذب، وهو مفاد قوله «فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت، أو لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق، بل بكل كسوف كائن، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمرا، فإن علمك في الحالين يكون واحدا».

قوله «فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا....إلخ» يريد به أن المعقول الجزئي إن كان له في الخارج شخص واحد منحصر فيه كالشمس أو العقول، فيكون حدّه النوعي عين حدّه الشخصي، وأما الطبيعة المنتشرة الأفراد كالإنسان فلا يكون تشخصه إلا بحسب الاشارة الحسية في الخارج،

أو فقل إن الحدّ النوعي للشمس عين حدّها الشخصي لعدم وجود مصداق غيرها في الخارج، أما الحد النوعي للإنسان ليس حدًا للشخص كزيد، لأن للإنسان أفراد منتشرة غير منحصر في فرد.

واللافت أن الشيخ يكرر هذا المطلب كثيرًا ـ أي علم الله بالجزئيات ـ إلى درجة قد يقال إن في تكراره مبالغة وإخلال، وقد أعاد الفكرة عينها عدة مرات، وفي كتابه «التعليقات» أيضًا استفاض في ذكر المطلب كثيرًا.

والمثال الذي يطرحه الشيخ مرارًا حول العلم بالجزئيات هو مثال التنجيم لاكتشاف الكسوف والخسوف، حيث يمكن للمنجم أن يعلم بحصول الكسوف بعد سنوات، بحيث يكون علمه بالأوصاف الزمانية والوضعية الكلية للكسوف بحيث لا تصدق إلى فرد وشخص واحد، ويذكر في مطاوي الحديث ههنا تفاصيل معينة حول الكسوف والخسوف، حيث ينتقل المنجم من معرفة الحركات السماوية للشمس والقمر لمعرفة أحوالهما وحصول الخسف والكسوف لهما.

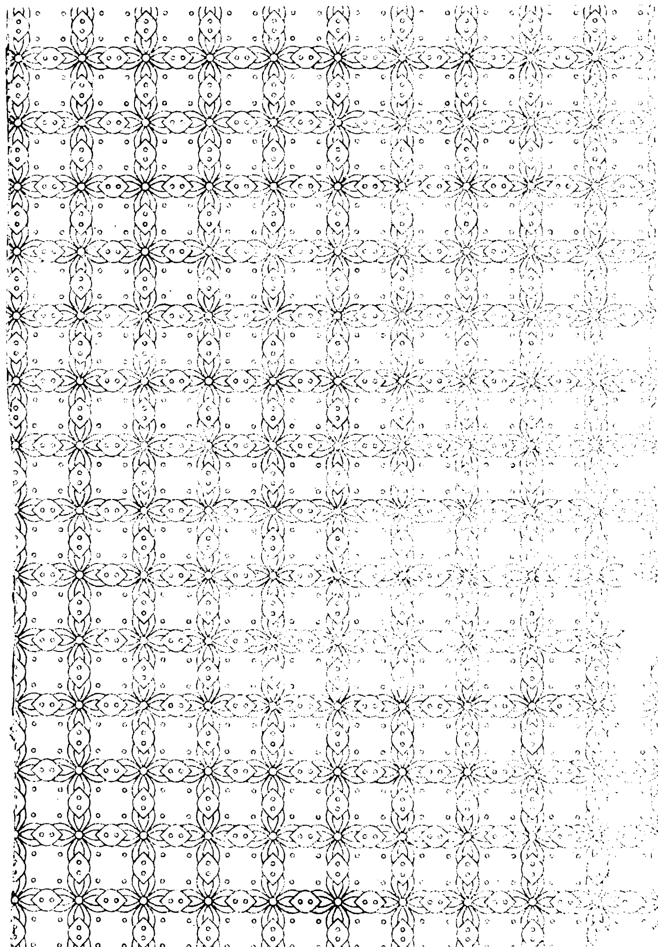
وأيضًا هذا العلم الكلي المنحصر في فرد، والذي هو حقيقة العلم بالجزئيات بوجه كلي، لا يستلزم إدراكًا حسيًا، فعلم الفلكي بأنه سيحصل خسوف في اليوم والعام الكذائي، لا يعني أنه مفتقر في هذا الإدراك حسي، بل إدراكه لها عقلي محضًا.

ولا يقال إن عدم وجود الادراك الحسي عند الواجب نقص، وهو عين الكمال المطلق، فإنه يقال إن النقص إنما يكون فيما لو كان من شأنه الادراك الحسي ولم يحصل له هذا الادراك، والحال أن الواجب لا شأنية له بحكم تجرده عن المادة للادراك الاحساسي، فلا يقال إنه من النقص خلوّه عن الاحساس.

وقوله «فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية، فلا مناقشة

معـه» يريـد أنـه لـو قـال قائل مـن أهل العـرف إن مـا بيّنه الشـيخ مـن علم الحـق تعـالى بالجزئيـات على نحـو كلي، لا يسـمى علمًـا بالجزئيات، بـل العلم بالجزئيـات المتغيـرة لا يكـون إلا بالإشـارة الحسـية، فإنّـا نقول أن الأمـر لا يدور مـدار مـا يفهمه العـرف في ذلـك، فالعلم بالجزئيـات على وجـه الحقيقة ونفس الامـر على نحويـن، نحو يكون بحيث يتغيّر العالِم مـع الإدراك، ونحو آخر لا يتغير، والنحـو الثـاني هو الـذي يكون علمًـا بالجزئيات على نحـو كلي، وهو مـا أثبتناه للحق، سواء أفهم العرف هذا المعنى من حيث هو عرفي أم لا.

قولـه «فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هنـاك أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء» يريـد أن الله تعـالى يعلـم بالغيب بمعـنى أنه يعلم بالحـوادث الجزئية للعلـم بأسـبابها التي تحصـل عنها بالوجه الـذي ذكره سـابقًا، أي العلم بالجزئي من حيث هو كلي للعلم بأسـبابه، بخلاف البشـر الذين تضيق إحاطتهم العلمية فيفتقـرون في معرفـة المسـببات إلى الاسـتقراء والتجربـة، ولو علموا بالاسـباب لما احتاجوا إلى التجربة.





[الفصل السابع] (ز)

فصل في نسبة المعقولات إليه، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد الغير المتناهي، وفي تفصيل حال اللذة العقلية

 **الأمر الأول: في نسبة المعقولات إلى الواجب**

قال الشيخ «ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس، فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها في جوهره، أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة، و هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته، و لأنه يعقل ذاته، و أنه مبدأ كل شيء، فيعقل من ذاته كل شيء.

و اعلـم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشـيء الموجـود، كما عرض أن أخذنا نحـن عن الفلـك بالرصد و الحس صورتـه المعقولة، وقـد تكون الصـورة المعقولة غيـر مأخوذة عـن الموجود، بل بالعكس، كمـا أنا نعقل صورة بنائيـة نخترعها، ثم تكـون تلك الصـورة المعقولة محركـة لأعضائنا إلى أن نوجدهـا، فلا تكون وجدت فعقلناها، و لكـن عقلناها فوجدت.

و نسـبة الـكل إلى العقل الأول الواجـب الوجود هو هذا، فإنـه يعقل ذاته و ما توجبه ذاته، و يعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجـودات عـلى النظام المعقول عنده، لا عـلى أنها تابعة اتبـاع الضوء للمضيء و الإسـخان للحار، بـل هو عالم بكيفية نظـام الخير في الوجـود، و أنه عنه و عالم بـأن هذه العالميـة يفيض عنها الوجود عـلى الترتيب الذي يعقلـه خيرا و نظاما.

و عاشـق ذاتـه التي هـي مبدأ كل نظـام، وخير من حيث هـي كذلك، فيصير نظام الخير معشـوقًا له بالعرض، لكنه لا يتحرك إلى ذلك عن شـوق فإنه لا ينفعل منـه البتـة، ولا يشـتاق شـيئا ولا يطلبه. فهـذه إرادتـه الخالية عن نقـص يجلبه شوق وانزعاج قصد إلى غرض.

ولا يظـن أنه لو كانـت للمعقولات عنده صـور وكثرة، كانت كثـرة الصور التي يعقلها أجـزاء لذاته، و كيف و هي تكون بعد ذاتـه؟ لأن عقله لذاته ذاته، و منها يعقـل كل مـا بعـده، فعقله لذاتـه علة عقله مـا بعد ذاتـه، فعقله مـا بعد ذاته معلـول عقلـه لذاته. على أن المعقولات و الصور التي له بعـد ذاته إنما هي معقولة عـلى نحـو المعقـولات العقليـة لا النفسـانية، و إنما لـه إليهـا إضافة المبـدإ الذي يكـون عنـه لا فيه، بـل إضافات عـلى الترتيب بعضهـا قبل بعـض، و إن كانت معا لا تتقدم و لا تتأخر في الزمان، فلا يكون هناك انتقال في المعقولات.

و لا يظـن أن الإضافـة العقليـة إليهـا إضافة إليهـا كيف وجـدت، و إلا لكان كل مبـدإ صـورة في مادة من شـأن تلـك الصورة أن تعقـل بتدبير مـا، من تجريد و غيـره، يكـون هـو عقلا بالفعـل، بل هـذه الإضافة إليهـا و هي بحـال معقولة. و لـو كانـت من حيـث وجودهـا في الأعيـان، لـكان أنما يعقـل ما يوجـد في كل وقـت و لا يعقـل المعـدوم منهـا في الأعيـان إلى أن يوجـد، فيكـون لا يعقـل مـن نفســه أنـه مبدأ ذلك الشـيء عـلى الترتيـب إلا عنـد ما يصيـر مبـدأ فلا يعقل ذاتـه، لأن ذاته من شـأنها أن يفيض عنهـا كل وجود، و إدراكها من حيث شـأنها أنهـا كـذا يوجب إدراك الآخـر و إن لم يوجد، فيكون العالم الربـوبي محيطا بالوجود الحاصـل و الممكـن، و يكـون لذاته إضافـة إليها مـن حيث هـي معقولة لا من حيث لها وجود في لأعيان.

- **الشرح**

يشتمل هذا الفصل على أربعة مطالب:

١ـ المطلـب الأول: بيـان نحو وجود الصـور العقلية للواجـب ونحو إضافته إليها قبـل الإيجاد

٢ـ المطلـب الثـاني: بيـان أن الصفـات لا تسـتلزم الكثـرة في ذات الحق، لأنهـا ترجـع جميعهـا إلى صفـات سـلبية أو إضافية كما سـيأتي.

٣ـ المطلب الثالث: بيان أن له الصفات الكمالية كلها على نحو بسيط

٤ـ المطلـب الرابـع: في بيـان أن الحق تعالى مدرك لأعظم مـدرَك وهو ذاته بأعظم إدراك.

وههنا شـروع في المطلب الأول، وابتدأ الشـيخ بأنه قـد تقدم في كتاب النفس

أن العقل البسيط كالعقل الفعال يكون تعقله للأشياء غير تعقلنا لها، فإن تعقل الإنسان المستكمل للأشياء يكون تعقلًا نفسانيًا أي عقل بالصور العلمية بنحو تدريجي وتفصيلي ومتميز، وبعبارة أخرى إن التصورات أو التصديقات الحاصلة لنا، كالحدود والبراهين إنما تحصل لنا بشكل تفصيلي وتدريجي، بحيث نعلم أولًا بالجنس ثم الفصل ومن ثم ينتج الحد والتصور، وكذا الامر بالنسبة للقياسات والبراهين المنتجة للتصديقات.

وأما العقول الفعالة ليس حالها كذلك، بل تعلم ما تعلم بنحو دفعي غير تدريجي، ولا يستلزم علمها الكثرة في ذاتها، ومثاله كما لو قال لك قائل: هل تعلم سورة الحمد؟ فأنت تجيب بلا فاصلة أنك تعرفها، وإن لم تستحضر آياتها بشكل تمييزي تفصيلي، بل علمك هذا هو علم دفعي غير تدريجي ولا تمييزي، هذا شبيه بكيفية إدراك العقول الفعالة، وإن لم يكن عينه.

والشيخ يذكر، أن علم الحق سبحانه هو من قبيل التعقل البسيط، وهو تعقل الاشياء بدون تفصيل وترتيب ماهوي وبنحو دفعي لا تدريجي، أي ليس علمه من قبيل ترتيب الحدود والأقيسة، بل يكون علمه بذاته التي هي مسبب الأسباب، يعلم سائر الأشياء دفعة واحدة، وهذا العلم لا يسمى حصوليًا ولا حضوريًا، وذلك لأن الماهيات غير حاضرة بوجوداتها عنده في مرتبة الذات، وإنما العلم بها قبل الإيجاد، وشرط العلم الحصولي والحضوري حضور المعلوم بماهيته في صقع الذات وهو ممنوع، وإنما علمه فوق العلم الحصولي والحضوري، وهو ما تقدم من أن الحق تعالى، إذا علم ذاته علم أنه مبدأ الأشياء، فعلم الأشياء علمًا اكتناهيًا.

والشيخ يذكر أن الواجب إذا علم بالأشياء بهذا النحو فاضت صورها منه

تعـالى على الترتيـب الذي علمه عليها، فهذه الصور العلمية معلولة لعلمه، لا أنها علمه إنما يكون بهذه الصور العلمية، إنما علمه ناشئ فقط من علمه بذاته وعلمه أنه سبب الأشياء، والصور العلمية قائمة به قيامًا صدوريًا لا حلوليًا.

ثم إن الصـور العلميـة لازمة لذاته، ومن الصور العلميـة فاض العالم والأعيان، فيكون الوجود العيني لازم للازم ذات الحق، وعندئذ يمكن أن يقال إن العلم علة نحويـن: فعـلي وانفعـالي، والانفعالي هـو بأن يوجد الشـيء ثم ينفعـل العالِم به، فيعلم به، ولكن العلم الفعلي هو أن العلم بالصورة يؤدي إلى وجودها في الأعيان، وعلم الله تعالى من النحو الفعلي لا الانفعالي.

والحاصـل، أن الصور ليسـت علمه تعالى، إنما علمه بذاته المسـتوجب للعلم بالأشـياء علمًـا اكتناهيًا علة لإفاضة الصور، ومـن ثم فيضان الأعيان.

وبعبارة اخرى، إن الواجب إذا عقل الاشياء اكتناهيًا فاضت عنه صورها معقولة على الترتيب السـببي والمسـببي بنحو تفصيلي متميزًا تميـزًا ماهوي، ومنها يفيض العالم، فههنا فيضان:

١ـ الأول: فيض عقلي علمي

٢ـ الثاني: فيض عيني خارجي

وهمـا في طـول بعضهمـا البعض، وقد يسـأل سـائل عن الداعي في توسـيط الصور العقلية لإفاضة العالم العيني، فليكن العلم الاكتناهي الأول للأشـياء كافيًا لحصول العالم العيني دون توسط الفيض الأول للصور العقلية.

وجوابـه، أن العلـم الأول الاكتناهـي غيـر كافٍ لصـدور الأشـياء بأعيانهـا الوجودية المتميزة لاسـتواء نسبتها إلى مرتبة الذات، فالعلم الاكتناهي ليس علمًا تفصيليًـا تمييزيًـا، ولذا تكون نسـبة العقـل الأول إلى الحق ونسـبة العقل الثاني

وسائر المراتب على حد سواء في هذه المرتبة الاكتناهي، فلا يبرر صدور العقل الأول قبل الثاني وهكذا، فلا بد أن يكون هناك شيء يبرر صدور العقل الأول ثم صدور الثاني وهكذا، وهذا المبرر النفس الأمري هو أن يكون الحق مع صور العقل الأول يصدر منه العقل الأول خارجًا، وكذا مع صورة العقل الثاني يصدر العقل الثاني عينًا وهكذا، وأما الذات بما هي ذات لا مبرر عقلي ونفس أمري لها لصدور الأشياء في مرتبة العلم بالأشياء في المرتبة الأولى التي يكون فيها المعلوم مكتنهًا على نحو غير تميّزي.

وإذا أردنا أن نضرب مثالًا عرفيًا لذلك، فكالمهندس الذي يريد أن يبني بيتًا فإن أول مرتبة تتقرر في ذاته هي أنه يريد أن يبني بيتًا كليًا لا بعينه، أي بطريق يكون تفاصيل البيت غير متميزة لديه، وهذا غير كافٍ لإيجاد البيت، بل لا بد لهذا العلم غير المتميز فيه هيئة الأبواب والجدران إلى أن تحصل الصور بشكل متميز، حتى ينتقل بعد ذلك لإنشاء البيت في الخارج، فالمهندس لا بد له أن ينتقل من تصور البيت إلى تصور البيت بتفاصيله حتى يندفع نحو بنائه.

وكذا فإن النظام الأصلح على مستوى الصور المترتبة ترتيبًا تمييزًا يصدر من الحق تعالى ومنها يصدر العالم العيني، وأما قبل الصور العلمية التفصيلية التمييزية يكون العلم اكتناهيًا اجماليًا بسيطًا لا يصلح لأن يصدر عنه العالم العيني.

ثم إن هذه المعقولات ليست هي علمه تعالى وإنما هي معلولة لعلمه كما تقدم وهي نقطة مهمة جدًا.

وقوله «واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد و الحس صورته المعقولة..إلخ» يريد به بيان قضية العلم الإلهي بطريق الأمثال، فيذكر أن العلم إما انفعالي وإما فعلي،

بمعنى أننا تارة نأخذ المعلومات من الخارج فتكون معلولة للخارج وهو العلم الانفعالي، وأخرى يكون العلم علة للوجود وهو العلم الفعلي كما يقال إن الصور العقلية عند المهندسة فاض عنها وجود البيت الخارجي، أي بعض الأحيان يوجد الشيء فنعقله، وتارة أخرى نعقل الشيء فيوجد، وعلم الواجب هو من النوع الفعلي لا الانفعالي، كما قال «و نسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا».

ولا بد من لفت النظر إلى أن بعض المتكلمين فهموا من هذا الكلام أن الواجب على ذلك يكون فاعلًا طبيعيًا لا مختارًا، وذلك لأنهم قالوا إنه بناء على ما ذكره المشاء فالعالم يصدر عن الحق قهرًا وبالضرورة، ولا معنى للفيض الذي صوّره الحكماء إلا الصدور على نحو اللزوم، كفيض الحرارة عن النار، ومن هنا أنكر المتكلمون هذا الأمر وقالوا إن الفيض ليس خلقًا.

والجواب الذي ينبغي أن يقال إن اللزوم في الصدور لا يعني الجبر أو كون الصادر طبيعيًا، فنحن نسلم أن في الفواعل الطبيعية كالنار يكون الصدور لمعلولاتها على نحو الصدور اللزومي كالحرارة التي تنشأ من النار، ولكن الفرق الفارق بين الفواعل الطبيعية والواجب تعالى هو أنه عالم بما يصدر عنه ومريد له، والفواعل الطبيعية لا تعلم بما يصدر عنها ولا تريده، فقد تقدم أن النظام الأصلح عندما تمثل للحق تعالى كان العلة التامة لظهور العالم، فهو عالم بالتفصيل بكل أجزاء العالم وترتيبه، ويعلم أنه مفاض عنه وأن الصور يلزمها صدور العالم، لأن ذلك هو مقتضى ذاته، هذا مضافًا إلى أنه مريد لها من باب عشقه لذاته، أي إن الحق تعالى لأنها الكمال المطلق مريد لذاته وحيث إن ذاته مبدأ الأشياء فيكون عاشقًا للأشياء بعشقه لمبدأ الأشياء وهي ذاته.

والحـق ليس عشـقه كعشـق الممكنات، فالممكن عندما يعشـق الاسـتكمال وطلـب مـا هو مفقـود من جلب نفـع أو دفع ضـرر، بخلاف الحق تعالى فعشـقه لا يسـتلزم الحركـة الشـوقية لجلـب النفـع أو دفـع الضـرر بـل يسـتلزم الفيـض فقط والجود.

وقولـه «ولا يظن أنه لـو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة» يريد نفي أن هذه الصور المعقولة هي عين ذاته، لأنه عندما يعقل ذاته وأنه مبدأ للأشياء، فالأشياء ليسـت عـين ذاته، فمبدأ الشـيء ليس عـين معلولـه، فتكون قـد عقلت لا من حيث هي عين ذاته.

قولـه «و لا يظـن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت» يريد أن إضافة المعقولات إلى ذاته هي إضافة عقلية، فهناك فرق بين أن يفاض عنه صور معقولـة، وبـين أن يفاض عنه شيء من شـأنه أن يُعقـل ـ أي الوجود العيني ـ ، فالحـق مبدأ لكليهما، لكن الفرق أن المعقـولات فهي مفاضة عنه بما هي معقولة، وأمـا فيـض الموجـودات فهو فيـض لأمور مـن شـأنها أن تُعقل لا فيـض لما هو معقـول فعلًا.

ففيـض نظـام الوجـود المعقـول يختلف عـن فيض الوجـود العيـني من هذه الجهـة، ولذا يقول الشـيخ إن إضافة الصـور المعقولة للحق تعـالى إضافة عقلية لا إضافـة وجودية.

الأمر الثاني: في علاقة الصور بالذات وقيامها بها قيامًا صدوريًا

قـال الشـيخ «فبقي لـك النظـر في حـال وجودها معقولـة أنها تكـون موجودة في ذات الأول كاللـوازم الـتي تلحقه، أو يكـون لها وجود مفـارق لذاته وذات غيره

كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس إذا عقل الأول هذه الصور، ارتسمت في أيها كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة، و تكون معقولة له على أنها فيه، و معقولة من الأول على أنها عنه، و يعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها، فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن الأول مبدأ له بلا واسطة، بل يفيض وجوده عنه أولا، و ما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا، و كذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات، و إن كان ارتسامها في شيء واحد، لكن بعضها قبل و بعضها بعد، على الترتيب السببي و المسببي.

و إذا كانت تلك الأشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الأول، فتدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ لها، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه إذا عقل خيرا وجد، لأنها نفس عقله للخير، أو يتسلسل الأمر لأنه يحتاج أن يعقل أنها عقلت، و كذلك إلى ما لا نهاية، و ذلك محال فهي نفس عقله للخير. فإذا قلنا لما عقلها وجدت، و لم يكن معها عقل آخر، و لم يكن وجودها إلا أنها تعقلات، فإنما يكون كأنا قلنا لأنه عقلها عقلها، أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

و إن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر، و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود، و إن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية، و إن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال.

فينبغي أن تجتهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة، و تتحفظ أن لا تكثر ذاته، و لا تبالي بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود،

فإنهـا من حيث هـي علة لوجود زيد ليسـت بواجبة الوجود بل مـن حيث ذاتها. و تعلـم أن العالم الربوبي عظيم جـدا، و تعلم أنه فرق بين أن يفيض عن الشـيء صـورة من شـأنها أن تعقـل، و أن يفيض عن الشـيء صـورة معقولـة من حيث هـي معقولـة بلا زيـادة، و هـو يعقل ذاته مبـدأ لفيضـان كل معقـول من حيث هـو معقـول معلـول، كما هـو مبـدأ لفيضـان كل موجود مـن حيث هـو موجود معلـول. ثم تجتهـد في تأمل الأصـول المعطاة و المسـتقبلة ليتضح لك مـا ينبغي أن يتضح.»

■ **الشرح**

يريـد أن حـال الصـور المعقولـة، ونحن نقـول إن هـذه الصور إمـا أن تكون عـين ذاته أو زائدة على ذاته بحسـب القسـمة العقلية، والزائـدة على ذاته إما أن تكـون مـن اللوازم قائمة قيامًـا صدوريًا أو تكون قائمة قيامًـا حلوليًا عارضة عليه مـن الخـارج أو تكـون قائمـة في عقـل أو نفس يدركها مـن خلالهمـا، أو تكون مباينـة لـه مباينـة ذاتية كما لـو كانت هذه المعقـولات جواهر.

فهذه أقسام احتمالات علاقة الصور بالذات، إما أن تكون:

١ـ عين ذاته

٢ـ زائدة:

١ـ من اللوازم القائمة به قيامًا صدوريًا

٢ـ قائمة به قيامًا حلوليًا

٣ـ قائمة في عقل أو نفس غيره

٤ـ مباينة له

ويريد الشيخ أن يبطل كل هذه الشقوق ما خلا قيامها به قيامًا صدوريًا، فأما احتمال كونها عين ذاته فيلزم منه تكثر الذات، وأن تكون العلة ليست سوى مخزنٍ للمعلولات، فلا بد أن نُخرج المعلولات عن ذاته تعالى، وإذا أخرجناها، فإن كانت قائمة بنفسها ـ الفرض الأخير ـ يلزم أن تكون هذه الصور جواهر مجردة قائمة بنفسها وهو عين القول بالجواهر والمثل الافلاطونية وقد تقدم بطلانه.

وأما إن كانت أعراضًا فهي إما قائمة فيه قيامًا حلوليً، أو قائمة في عقل أو نفس غيره، فيكون العقل أو النفس موضوعا لهذه الصور المعقولة، فعندما يوجد هذا العقل أو النفس فإن الحق تعالى يدرك الصور لا في صقع ذاته بل في العقل أو النفس، وهو ما ذكره الشيخ في قوله «أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس إذا عقل الأول هذه الصور، ارتسمت في أيها كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة، و تكون معقولة له على أنها فيه».

والشيخ بعد أن أبطل أن الصور المعقولة عين ذاته فيما سبق، وبعد أن أبطل الصور الأفلاطونية، يبطل ههنا أنها عرض في العقل أو النفس ومن ثم يبطل أنها عرض حالة فيه، فلا يبق إلا أن تكون أعراض قائمة به قيامًا صدوريًا.

أما إبطال أن هذه الصور المعقولة قائمة في عقل أو نفس غيره، فيلزم أن يصدر العقل الأول مثلًا ثم يعقل صورته ثم يعقل العقل الثاني من الأول وهكذا، فكل ما يعقل صورة يصدر موجود، بخلاف العقل الأول الذي صدر بلا تعقل صورة قبله، وهذا الفرض يقتضي أنه عندما أوجد العقل وفيه الصور فهذه الصور موجودات عينية وليست معقولات له، وهو خلاف الفرض، فهذه الصور قد عقلها بعقل آخر لا بذاته، فننقل الكلام إلى هذا العقل الآخر،

فهل عقلها بعقل آخر أم لا، فإن عقلها بعقل آخر يلزم التسلسل، وأما إن عقلها بنفس وجودها عنده فهذا يقتضي انقلابها من حقيقة المعقولات إلى كونها موجودات عينية، فصار الوجود العقلي عين العيني، وإلا لزم التسلسل.

وحاصل الإبطال ما ذكره الشيخ في قوله «فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه إذا عقل خيرا وجد، لأنها نفس عقله للخير، أو يتسلسل الأمر لأنه يحتاج أن يعقل أنها عقلت، و كذلك إلى ما لا نهاية».

وقوله «و إذا كانت تلك الأشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الأول» شروع في إبطال أن تكون الصور المعقولة مرتسمة في صورة غيره من عقل أو نفس.

قوله «و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود» إبطال لاحتمال أن تكون قائمة به قيامًا حلوليًا، لأنه يلزم من حلولها فيه، كون الذات قابلة لها، وهو استواء نسبة الذات إليها أي إمكانها، وقد تقدم أن الذات واجبة من جميع الجهات.

قوله «فينبغي أن تجتهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة» بعد أن أبطل الشيخ كل الاحتمالات عدا احتمال قيامها به قيامًا صدوريًا، يذكر ذلك هاهنا، فيقول إنه لا بد من نفي كل نوع من أنواع الكثرة في مرتبة الذات، كما لا بد من نفي أي جهة إمكانية للواجب.

ويذكر أنه لا مانع من تحقق إضافته إلى معلولاته ويكون لهذه الإضافة فيها صفة الإمكان دون أن يخدش ذلك بصرافة ووجوب ذاته، فحيث كان زيد ممكن الوجود، فمعلوليته ممكنة أيضًا، والعلية والمعلولية متضايفان، فلا بد أن تكون علية الواجب لزيد ممكنة أيضًا.

الأمر الثالث: في أنه ليس فاعلًا طبيعيًا

قال الشيخ «فالأول يعقل ذاته و نظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون بذلك النظام، لأنه يعقله و هو مستفيض كائن موجود. و كل معلوم الكون، و جهة الكون عن مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف، وهو تابع لخيرية ذات المبدإ و كمالها المعشوقين لذاتيهما، فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا و ستعلم، بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة»

▪ **الشرح**

وصفوة الكلام أن الحق يعقل كل الأشياء من ذاته لأنه علة الأشياء والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وذكرنا أن هذا العلم هو علم اكتناهي بالأشياء قبل الإيجاد وهو الذي يستلزم فيضان الأشياء عنه معقولة أولًا، ثم فيضانها عنه موجودة ثانيًا، فصور المعقولات التفصيلية معلولة لعلمه الاكتناهي في مرتبة الذات ولازمة عنه وقائمة به قيام اللوازم بملزوماتها، والعالم بأسره لازم لهذه المعقولات، وعندئذ يكون الوجود لازم اللازم له.

والشيخ بعد ذلك يذكر أن هذه الأشياء تفيض عنه على نحو اللزوم لا كالفاعل الطبيعي لأنه يعلم بها من حيث هي صادرة عنه، ويعلم كيف تصدر عنه، وهذا أرقى أنحاء العلم، ولا يمكن أن يدرك هذا النحو من العلم سوى نفس العلة، حيث تدرك ما يصدر عنها كيف يصدر عنها.

وهذا هو الذي يقال له نظام الخير لأنه تابع لخيرية الذات وكونها مبدأ الخير، فإرادته تتعلق بهذا العالم من حيث هو أثره، فيكون محبًا للعالم بالعرض

أي بعـرض حبـه لذاتـه، والحكمـاء ذكـروا أن علمه بالنظـام الأصلـح وتمثلها له تسمى الإرادة.

ولكـن يجـب أن يعلـم أن إرادته للعالم ليس مـن قبيل إرادتنا الـتي هي عبارة عن إرادة اسـتكمالية، أي إن الإنسـان يريد ما يكمّله من جهة جلب النفع ودفع الضـرر، بـل إنه حيث كان جـوادًا كانت إرادته عين علمـه بالنظام الأصلح، وهو مفـاد قولـه «لكـن ليـس مـراد الأول هـو على نحـو مرادنا حـتى يكون لـه فيما يكون عنه غرض».

الأمر الرابع: في سائر الصفات الذاتية

قـال الشـيخ «و حياته هـذا أيضا بعينه، فـإن الحياة التي عندنـا تكمل بإدراك و فعـل هـو التحريك ينبعثان عـن قوتين مختلفتين، و قد صـح أن نفس مدركة ـ و هـو مـا يعقله عن الكل ـ هو سـبب الكل وهـو بعينه مبدأ فعلـه، وذلك إيجاد الـكل، فمعنى واحد منـه هو إدراك وسـبيل إلى الإيجاد، فالحياة منـه ليس مما تفتقر إلى قوتـين حـتى تتم بقوتين، ولا الحيـاة منه غير العلم و كل ذلـك له بذاته.

وأيضـا فإن الصـور المعقولة الـتي تحدث فينا فتصير سـببا للصـورة الموجودة الصناعيـة لـو كانت بنفـس وجودها كافيـة لأن تكـون منها الصـور الصناعية ـ بـأن تكـون صورهـا بالفعل مبادئ لمـا هي له صـور ـ لكان المعقـول عندنا هو بعينـه القـدرة. ولكن ليـس كذلك بل وجودهـا لا يكفي في ذلك، لكـن يحتاج إلى إرادة متجـددة منبعثـة مـن قوة شـوقية تتحرك منهمـا معا القـوة المحركة فتحرك العصب والأعضاء الأدوية، ثم تحرك الآلات الخارجة، ثم تحرك المادة، فلذلك لم يكن نفـس وجود هذه الصور المعقولة قدرة و لا إرادة، بل عسـى القـدرة فينا عند المبدإ

المحرك، و هذه الصورة محركة لمبدإ القدرة، فتكون محركة المحرك.

فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، و لا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا، هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل، و مبدأ بذاته، لا يتوقف على وجود شيء. و هذه الإرادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود، لا تكون غير نفس الفيض و هو الجود. فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جودا، و إذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن و موجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، و بعضها هذا الوجود مع سلب، و ليس و لا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة و لا مغايرة.

فاللواتي تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول، و لم يتحاش، إنه جوهر، لم يعن إلا هذا الوجود، و هو مسلوب عنه الكون في الموضوع. و إذا قال له: واحد، لم يعن إلا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول، أو مسلوبا عنه الشريك و إذا قال: عقل و عاقل و معقول، لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة و علائقها مع اعتبار إضافة ما. و إذا قال له: أول، لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل. و إذا قال له: قادر، لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره أنما يصح عنه على النحو الذي ذكر. و إذا قال له: حي، لم يعن إلا هذا الوجود العقلي مأخوذا مع الإضافة إلى الكل المعقول أيضا بالقصد الثاني، إذ الحي هو المدرك الفعال. و إذا قال له: مريد، لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته ـ أي سلب المادة عنه ـ مبدأ لنظام الخير كله و هو يعقل

ذلـك، فيكـون هـذا مؤلفا مـن إضافـة و سـلب. و إذا قال لـه: جـواد، عناه من حيـث هـذه الإضافـة مع السـلب، بزيـادة سـلب آخر، و هـو أنه لا ينحـو غرضا لذاتـه. و إذا قال لـه: خير، لم يعن إلا كون هـذا الوجود مبرأ عـن مخالطة ما بالقوة و النقـص و هـذا سـلب، أو كونه مبـدأ لكل كمـال و نظام و هـذا إضافة.

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه».

▪ **الشرح**

ذكرنـا سـابقًا أن الصفـات الذاتيـة للحـق تعـالى لا بـد أن تثبـت لـه بنحو لا يقتضـي ثبوتهـا لـه تكثـرًا في ذاتـه، وليـس هنـاك مجـال لذلـك إلا أن يقـال بالتـرادف بـين الصفات، أو يقـال بأنها إضافات أو سـلوب، والفرض الثاني أكثر قبـولًا، لأن معـنى العلـم غير معـنى الحيـاة والقدرة في الإنسـان.

ويقـول ههنا الشـيخ أنـه لا بد أن ننظـر أولًا إلى مبـادئ أفعالنـا الاختيارية، فالإنسـان أولًا يعلـم بالكمـال ثم يريده ثم تنتقـل الإرادة إلى مبـدأ الحركة القريب مـن العضـلات والأعصـاب، حتى تنتهـي الحركـة إلى الفعـل الخارجـي، وهذه الأمـور الموجـودة لدى الإنسـان لها مراتـب مختلفة، فالعلـم مبدؤه القـوة العاقلة والإرادة مبدؤهـا القـوة النزوعيـة، والقـدرة مبدؤهـا القوة المنبثـة في العضلات.

ومثـال ذلك أن يقال إن الإنسـان أولًا يتصور صـورة البيت في ذهنه ولا تكون هـي بنفسـها كافية لإيجـاد البيت من قبل الإنسـان، فيسـتعين بـالإرادة بعد أن ينـزع نحو إيجاده لكونـه كمالًا له، ومن ثم تحرك الإرادة القـوة المنبثة في العضلات وهكـذا حـتى ينشـأ البيت، فكـون الإنسـان عالمـًا غير كونـه مريدًا غيـر كونه

قـادرًا، ولـو فرضنـا أن صورة المنـزل كانت كافية لإيجـاد المنـزل لكانت هي عين الإرادة والقـدرة، ولا تكثـر في البين عندئـذ، أي لا يدخل هـذا التكثر في حقيقة الإرادة والقـدرة، بـل إنما تكثرت في الإنسـان لضعفـه الوجودي وتكثـر أبعاده، وإلا كان العلـم بنفســه إرادة وقـدرة عـلى الشـيء، وهـو مفـاد قوله «لـو كانت بنفـس وجودهـا كافيـة لأن تكـون منها الصـور الصناعيـة ـ بأن تكـون صورها بالفعـل مبـادئ لمـا هي لـه صور ـ لـكان المعقول عندنـا هو بعينـه القدرة».

وعليـه، يكون علم الحق تعالى بالنظام الأصلح عين ارادته والقدرة عليه، لأن هذا العلم هو منشأ صدور الفعل وتحصيله، وهذا معنى اتحاد الصفات عنده.

وكـذا الحيـاة، فـإن الحي هـو المـدرك الفاعـل، والحق مـدرك بذاتـه وفاعل بنفـس العلـم، فهـو مـدرك وفاعل بعلمـه بالنظـام الأصلـح، ولذا قـال «فمعنى واحـد منه هو إدراك وسـبيل إلى الإيجـاد، فالحياة منه ليس مما تفتقر إلى قوتين حـتى تتم بقوتـين، ولا الحيـاة منه غيـر العلـم و كل ذلك لـه بذاته».

وأمـا قوله «فواجب الوجود ليسـت إرادتـه مغايرة الذات لعلمـه، و لا مغايرة المفهـوم لعلمـه» نص في أنه يقول بـأن الإرادة والعلم مترادفـين في الحقيقة وعند التحليـل، وكـذا يقـول إن القدرة عـين علمه، «وكذلـك قد تبـين أن القدرة التي لـه هي كـون ذاته عاقلة للـكل عقلا هو مبـدأ للكل».

قولـه «و هـذه الإرادة عـلى الصورة الـتي حققناهـا التي لا تتعلـق بغرض في فيـض الوجـود، لا تكون غير نفس الفيـض و هو الجود. «يريـد أن الجود معناه إعطـاء الشـيء لا لغـرض، وهو يكـون بنفـس علمه بالنظـام الأصلـح، فتمثل النظـام الأصلـح عين العطـاء والجود.

ثم بعـد أن ذكر الشـيخ الاحتمال الأول لمعنى الاتصـاف، وهو الاتحاد المفهومي

أو فقل رجوعها كلها إلى صفة العلم، يشرع ببيان الوجه الاخر للاتصاف، وهي الاضافة والسلب.

وبيانه أن الحق ليس إلا الوجود الواجبي، وسائر الصفات الذاتية هي إضافات أو سلوب، فهو واجب الوجود صرف الوجود، وتتكثر صفاته بعرض المضاف إليه أو سلب المسلوب عنه، فالواجب اتصافه بأنه واحد يعني أنه الوجود من حيث لا ينقسم، أي من حيث سلب الانقسام عنه، وكذا يقال إن الواجب عاقل أي هو وجود من حيث مسلوبة عنه المادة، والقادر هو الوجود من حيث هو قد صدر عنه العالم.

وتكثر الصفات ههنا بحسب هذا الفرض يكون بالمعاني دون استلزام الكثرة في الذات، وهو ما ذكره في قوله «و إذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن و موجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، و بعضها هذا الوجود مع سلب» إلى آخر البيان.

الأمر الخامس: في بيان أن له الجمال والبهاء

قال الشيخ «و لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من جهة، فالواجب الوجود له الجمال و البهاء المحض، و هو مبدأ جمال كل شيء و بهاء كل شيء. و بهاؤه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب؟ وكل جمال و ملاءمة وخير مدرك فهو محبوب معشوق، ومبدأ ذلك كله إدراكه. إما الحسي، و إما الخيالي و إما الوهمي و إما الظني، و إما العقلي، و كلما كان الإدراك أشد اكتناها و أشد تحقيقا و المدرك

أكمل وأشرف ذاتا، فإحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر.

فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال و الجمال و البهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية و البهاء و الجمال، و بتمام التعقل، و بتعقل العاقل و المعقول على أنهما واحد بالحقيقة، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق و معشوق و أعظم لاذ و ملتذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم، فالحسية إحساس الملائم، و العقلية تعقل الملائم، وكذلك فالأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك، فهو أفضل لاذ و ملتذ، و يكون ذلك أمرا لا يقاس إليه شيء. و ليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها.

و يجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، لأنه - أعني العقل - يعقل و يدرك الأمر الباقي الكلي، و يتحد به ويصير هو هو على وجه ما، و يدركه بكنهه لا بظاهره، و ليس كذلك الحس للمحسوس، فاللذة التي تجب لنا: بأن نعقل ملائما، هي فوق اللذة التي تكون لنا: بأن نحس ملائما ولا نسبة بينهما. لكنه قد يعرض أن تكون القوة المدركة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض، كما أن المريض لا يستلذ الحلو، و يكرهه لعارض، فكذلك يجب أن يعلم من حالنا ما دمنا في البدن.

فإذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا تجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه، و ذلك لعائق البدن. و لو انفردنا عن البدن، كنا بمطالعتنا ذاتنا، و قد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية، و الجمالات الحقيقية، و اللذات الحقيقية، متصلة بها اتصال معقول بمعقول، نجد من اللذة و البهاء ما لا نهاية له. و سنوضح هذه المعاني كلها بعد.

و اعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها لها، فللحس المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكل شيء ما يخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل. فالواجب الوجود معقول، عقل أو لم يعقل، و معشوق، عشق أو لم يعشق».

■ الشرح

يريد الشيخ بيان أن للحق الجمال والبهاء الأعظم، والبهاء هو الجمال مقرونًا بالهيبة، ولا يكون إلا للأمر المعنوي.

ثم إن الجمال تارة يطلق على المادي كالصور الجميلة ويعني اكتمال الأعضاء مع التناسق بينها، ولذا يرجع القبح إلى أحد أمرين عدميين، إما النقص أو عدم التناسق.

وأخرى يطلق الجمال على الأمر المعنوي، وهو يرجع إلى العقل بالمعنى العام، أي إما ما يرجع إلى العقل النظري أو العقل العملي وحسن الخلق، وكذا يظهر من هذا أن منشأ القبح المعنوي هو النقص.

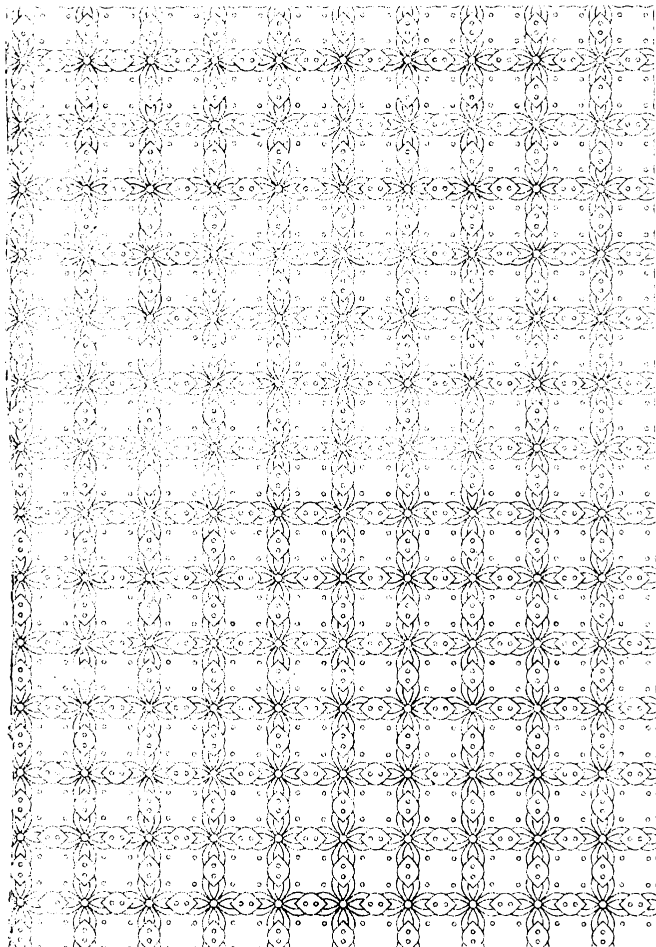
وإذا اتضح هذا، وأن الوجود أصل الجمال والعدم منشأ النقص والقبح، فالله تعالى حيث لم يكن فيه أي جهة نقص فهو أجمل الموجودات، بل وجماله وبهاؤه خارج إطار الإدراك.

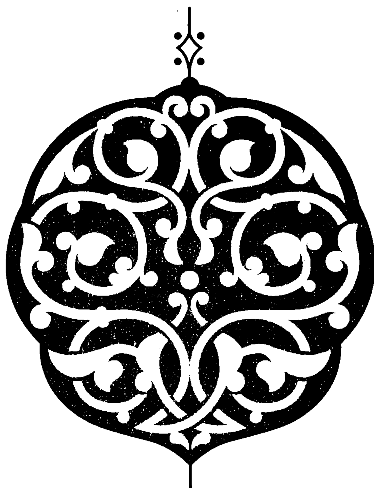
إذا ظهر ذلك، ينتقل الشيخ لبيان حال اللذة، وهي التي تحصل من إدراك الملائم من حيث هو ملائم، وكل لذة بحسبها، فهناك لذة حسية كما في الأطعمة والأشربة، وهناك لذة خيالية كما في تصور الصور الجميلة، وهناك لذة وهمية كتصور الشهرة والجاه، وهناك لذة عقلية وهي العلم.

وهـذه اللذات مترتبة طوليًا، فشـدة اللذة العقلية أكثر مـن الوهمية والخيالية والحسـية، وكـذا الوهمية ألذّ من الخيالية والحسـية، وهكذا، والسـر فيه أن اللذة العقلية تدرك ماهية الشيء وكنهه وهي باقية لا تزول، ومن هنا كانت اللذة العقلية دائمـة وحقيقية، بخلاف اللذة الحسـية مثلًا التي تدرك العـوارض كاللون والرائحة والطعـم دون حقيقـة الشـيء، وكذا اللذة الحسـية تزول بزوال مدركهـا، ولذا قال «ويجـب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسـوس، لأنـه ـ أعـني العقل ـ يعقل و يدرك الأمر الباقي الـكلي، و يتحد به ويصير هو هو على وجه ما، و يدركه بكنهه لا بظاهره، و ليس كذلك الحس للمحسـوس».

ثم إن كل ما كان المدرَك أعظم والإدراك أشـد كانت اللذة أشـد، والواجب هو أعظـم مدرِك لأعظم مـدرَك ـ وهي ذاته ـ بأعظم إدراك ـ وهو الادراك الاكتناهي، فيكون الواجب أشد التذاذًا وابتهاجًا من أي شيء.

قوله «لكنه قد يعرض أن تكون القوة المدركة لا تسـتلذ بما يجب أن تسـتلذ به لعـوارض» دفع إشـكال مقـدّر، أنه قد يقال كيـف تكون اللذة العقلية أشـد من اللـذة الحسـية ونحن نشـهد بالوجدان خـلاف ذلك، فيجيب أن اللذة الحسـية إنما تكون أشـد من العقليـة لعارض يعرض، كما لو انغمسـت النفس في اللذائذ الماديـة انحجبـت عن عالم التجـرد والمعنويات وأما في الآخـرة حيث التجرد عن المـادة فحصـول اللـذات العقلية يكـون شـديدًا لا يقاومهـا لذة، «فـإذا حصل لقوتنـا العقليـة كمالها بالفعل لا تجد من اللذة ما يجب للشـيء في نفسـه، وذلك لعائق البدن.»

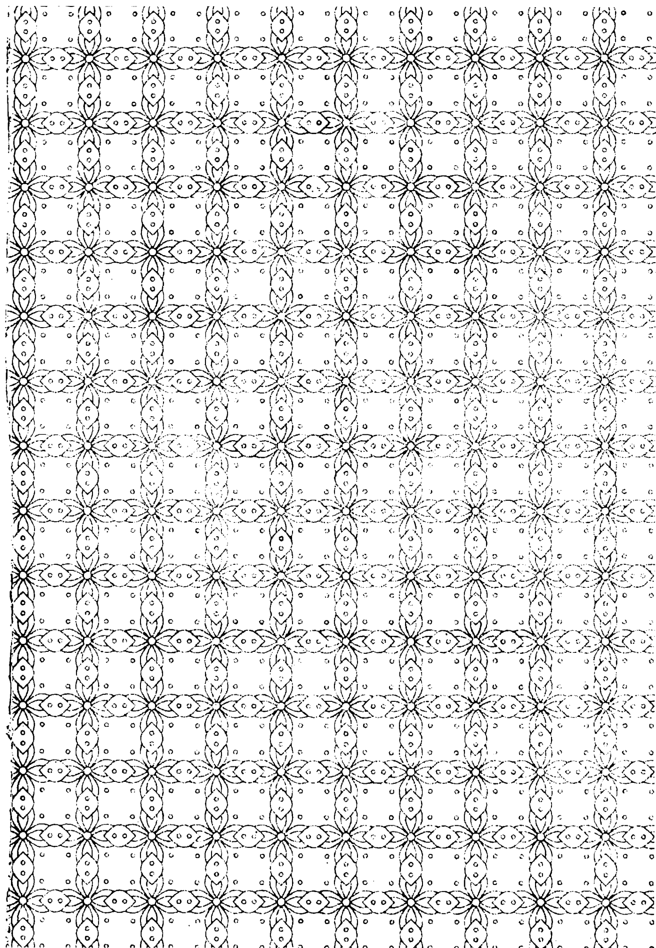


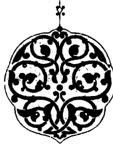


المقالة التاسعة

في صدور الأشياء عن التدبير الأول و المعاد إليه

سبعة فصول:





[الفصل الأول] (١)
فصل في صفة فاعلية المبدإ الأول

الأمر الأول: في أنه لا يتصف بصفات الماهية

قال الشيخ «فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريء عن الكم و الكيف و الماهية و الأين و المتى و الحركة، لا ند له و لا شريك له و لا ضد له، و أنه واحد من جميع الوجوه، لأنه غير منقسم: لا في الأجزاء بالفعل و لا في الأجزاء بالفرض و الوهم كالمتصل، و لا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة، و أنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوحدة فرد، و هو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم، و قد كان هذا أحد وجوه الواحد. و ليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام، لاتصال أو اجتماع، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا أو ذواتا».

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ رحمه الله في المقالة الثامنة من بيان صفة ذات المبدأ الاول، شرع في المقالة التاسعة في بيان صفة فعل المبدأ الاول، أي إنه انتقل من الصفات الذاتية الى الصفات الفعلية.

وقد بيّنا أن الشيخ بصفته فيلسوفًا من الفلاسفة الاسلاميين المشرقيين قد نهج النهج الذي افتتحه المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في المدخل الى لوح الواقع عن طريق تقسيم ممكن الى ماهية ووجود، حتى توصل إلى إثبات المبدأ كواجب للوجود، وهذا الأمر من إبداعات أبي نصر الفارابي والتي لم يسبقه اليه أحد، أما مدخل المعلم الاول ومن تبعه من المشائين كان عن طريق الحركة، أي عن طريق عالم الطبيعة وهو طريق طبيعي حسي، ينطلق من هذه المتحركات في عالم الطبيعة لاثبات المحرك الاول، اما ابن سينا هنا دخل واثبت واجب الوجود لذاته، وهذه الصفة، أعني صفة واجب الوجود وتعريف المبدأ على انه واجب الوجود، كالماهية له، بحيث صار موضوعًا في القضايا الحملية في الالهيات.

فإن الشيخ عندما أثبت أن المبدأ الأول هو واجب الوجود فقد نفى عنه الماهية، فلما انتفت الماهية انتفت عنه كل الصفات المتعلقة بالماهية وثبتت له الصفات المختصة بصرافة الوجود، فأنت اذا نفيت الماهية انتفت عنه اشياء كثيرة جدًا، وأول ما ينتفي عنه الجسمية ولواحقها، وإن شئت قل انتفت عنه كل المقولات التي هي أحكام للماهية كالمتى والأين والكيف والكم وغير ذلك.

وأيضا تثبت له الوحدة لانه صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر، ولا يكون له الا حقيقة واحدة وبالتالي لا شريك له ولا ند له لا مثل له لأن المثلين هما المتحدان في الماهية، فإذا لم يكن له ماهية فلا مثل له.

وأيضًا تنتفي عنه المادة لأنها جزء الجسم، وهو لا جسم له، فلا يكون مركبًا في الخارج من مادة وصورة، لان المركب من مادة صورة هو الجسم، وأيضا ليس له تركيب وهمي لأن هذا التركيب مختص بالمقادير، والمقادير موضوعها الجسم، فليس ايضا منقسمًا بالانقسام الوهمي، وأيضا غير منقسم بالانقسام العقلي الى جنس وفصل، لأن الانقسام إليهما لا يكون إلا للماهية، ولا ماهية له، ولذا قيل الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له، وهذه هي الوحدة الحقيقية، وليست وحدته عارضة على ذاته كالوحدة العددية، فعندما نقول إن المبدأ الاول واحد لا نقصد أنه شيء ثبتت له الوحدة، بل الوحدة هي عين ذاته، كما أن وجوده عين ذاته فوحدته ايضا عين ذاته، هذه الوحدة الحقيقية.

وعليه إن كل هذه الأحكام فرع نفي الماهية عن الواجب، وههنا نقطة مهمة جدًا وهي أن الشارع المقدس في النصوص الدينية أكّد على نفي الجسمية لأنها أقرب إلى الأفهام العرفية وبأسلوب يفهمه كل إنسان، فلذلك نجد أن النصوص الدينية تنفي الصفات الماهوية عن الله أي على نحو السلب، وانه ليس كذا ليس كذا، فمثلا من ضمن الخطب المشهورة لأمير المؤمنين عليه السلام يؤكد على هذا الامر، حيث يبتدئ أن كمال توحيد الله نفي الصفات عنه، ثم يشرع بوصفه بصفات سلبية وأنه ليس في مكان وليس وفي وضع وليس له كيف إلى غير ذلك من الأحكام، وهو في الحقيقة سلب الوصف الإمكاني المستلزم للجسمية والمادية والحدود، فنجد تعبيرات مثل أنه تعالى سميع لا بآلة وبصير لا بعين وهكذا، بحيث ينفي عنها الحيثية الجسمانية وهذا غاية ما يمكن للشارع الحكيم ان يبينه بيانا عرفيا بسيطا للإنسان.

اما الفلاسفة فيدخلون إلى هذه المسألة بمدخل آخر، بحيث تناسب الخواص من الناس ولا يكون خطابهم عرفيًا كخطاب الدين[1].

والشيخ ههنا يقول نحن بينا في البحث السابق ان هذا العالم له مبدأ واحد واجب الوجوب لا ماهية له لا اين له، لا كيف له، وانه واحد لا شريك له ولا ضد له ولا ند له وانه واحد بجميع المعاني، بمعنى انه ليس منقسم الى مادة وصورة انقساما خارجيا ولا الى اجزاء مقدارية وهمية ولا الى جنس ولا فصل.

ويستأنف الشيخ أن وحدة المبدأ الأول هي وحدة حقيقية لا وحدة عددية كوحدة الاجسام والتي تكون وحدتها وحدة اتصالية او لاجتماع معين كاجتماع أجزاء السيارة مثلًا، وأيضًا ليست وحدته وحدة عرضية كما هو واضح.

وحاصل الأمر أن الشيخ في هذا الفصل يثبت شيء واحد وهو دوام الفيض المستلزم لازلية العالم سواء كانت ازلية ذاتية أو ازلية زمانية، أي إن عالم الكون والفساد أزلي بمعنى أنه لا اول له، فلا يقال إن هذا العالم بدأ من سنة كذا، كما يريد أن يثبت الحركة السرمدية للعالم وأن حوادث العالم مربوطة بسلسلة من الحوادث التي لا أول لها من ناحية المبدأ، ثم بعد ذلك سيثبت في فصول اخرى عند الحديث عن فعالية الحق سبحانه مراتب الوجود من العقل والنفس والجسم، ونشوء عالم الطبيعة من حدوثه ثم عودة هذه الموجودات كلها اليه مرة اخرى، فيصبح الحديث عن العالم في قوسين، قوس النزول وقوس الصعود، الأول هو حديث عن كيفية نشوء العالم صدور الموجودات من المبدأ الأول، والثاني عن كيفية رجوعها والمعاد إليه.

(١) سيأتي في المقالة العاشرة البحث عن التمايز بين الخطاب الديني والحكمة منه وبين البحث الفلسفي



الأمر الثاني: في دوام الفيض

قال الشيخ: «و قد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية، وبان لك أن الحركة المستديرة ليست متكونة تكونًا زمانيًا، وقد بان لك من هناك من وجه ما أنه مبدأ دائم الوجود. وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها تكون موجبة المعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائمًا.

و لو اكتفيت بتلك الأشياء لكفاك ما نحن في شرحه، إلا أنا نزيدك بصيرة.

فنقول: إنك قد علمت أن كل حادث فله مادة، فإذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل، إما أن تكون علتا الفاعلية و القابلية لم تكونا فحدثتا، أو كانتا، و لكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك، أو كان الفاعل و لم يكن القابل، أو كان القابل ولم يكن الفاعل.

ونقول قولا مجملا قبل العود إلى التفصيل، إنه إذا كانت الأحوال من جهة العلل كما كانت و لم يحدث البتة أمر لم يكن، كان وجوب كون الكائن عنها، أو لا وجوبه، على ما كان، فلم يجز أن يحدث كائن البتة.

فإن حدث أمر لم يكن، فلا يخلو: إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث، لحدوث علته دفعة، لا على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها.

أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها.

فأما القسم الأول فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها البتة، فإنه إن كانت العلة غير موجودة ثم وجدت، أو موجودة و تأخر عنها المعلول، لزم ما قلناه في الأول من وجوب حادث آخر غير العلة، فكان

ذلـك الحادث هو العلـة القريبة. فإن تمـادى الأمر على هذه الجهـة، وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية، ووجبت معا، وهذا مما عرفنا الأصل القاضي بإبطاله، فبقي أن لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب من علة أولى أو بعد.

فبـقي أن مبادئ الكـون تنتهي إلى قرب علل أو بعدهـا، و ذلك بالحركة. فإذن قـد كان قبـل الحركة حركة، و تلـك الحركة أوصلـت العلل إلى هـذه الحركة، فهما كالمتماسـين، و إلا رجـع الـكلام إلى الرأس في الزمـان الذي بينهمـا. وذلك أنه إن لم تماسـه حركـة كانت الحـوادث الغيـر المتناهية منهـا في آن واحـد، إذ لا يجوز أن تكـون في آنات متلاقية متماسـة، فاسـتحال ذلك، بل يجب أن يكـون واحد قد قـرب في ذلـك الآن بعد بعـد، أو بعد قـرب، فيكون ذلـك الآن نهايـة حركة أولى، تـؤدي إلى حركـة أخـرى، أو أمر آخر، فـإن أدت إلى حركة أخـرى وأوجبت، كانت الحركـة التي هـي كعلة قريبـة لهذه الحركة مماسـة لها.

والمعنى في هذه المماسـة مفهـوم، على أنه لا يمكن أن يكـون زمان بين حركتين و لا حركـة فيـه، فإنه قـد بان لنـا في الطبيعيـات أن الزمان تابـع للحركة، و لكن الاشـتغال بهذا النحو مـن البيان يعرفنـا إن كانت حركة قبل حركـة، ولا يعرفنا أن تلـك الحركة كانت علـة لحدوث هذه الحركـة اللاحقة.

فقـد ظهر ظهـورًا واضحا أن الحركة لا تحدث بعد مـا لم تكن إلا لحادث، وذلك الحـادث لا يحـدث إلا بحركة مماسـة لهـذه الحركة، ولا تبـالي أي حـادث كان ذلك الحـادث: كان قصـدا من الفاعـل، أو إرادة، أو علما، أو آلـة، أو طبعا، أو حصول وقـت أوفـق للعمـل دون وقت، أو حصـول تهيؤ أو اسـتعداد من القابـل لم يكن، أو وصـول مـن المؤثـر لم يكن، فإنـه كيـف كان، فحدوثه متعلـق بالحركة لا يمكن غير هذا».

▪ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان هذه المقدمة والتي هي إجمال لما سبق، يذكر مطلبًا مرّ في الطبيعيات وهي أصول موضوعة ثبتت، حاصلها أننا انتقلنا من وجود المتحركات في عالم الطبيعة وان هذه المتحركات في عالم الكون والفساد حركتها معلولة لحركة الافلاك المعلولة لحركة محدد الجهات، وأن كل الحركات في عالم الكون والفساد تنتهي إلى الحركة المستديرة لمحدد الجهات، وقلنا ان هذه الحركة ايضا ازلية، لانها لو كانت منقطعة لكانت منقطعة من حيث الزمان، وقد ظهر أن انقطاع الزمان محال سواء أكان الانقطاع من المبدأ أو المنتهى، فالزمان لا اول له ولا اخر لانه إذا كان منقطع من الاول فانقطاعه لأجل الحدوث في الزمان فيستلزم تقدم الزمان على نفسه وهو واضح البطلان، وكذا إذا كان منقطع المنتهى فمعناه أنه ينعدم عدمًا زمانيًا يلزم أن يكون منعدمًا بلحاظ نفسه أي يكون منعدمًا في زمان ما، وهو محض التناقض، ومثاله أننا عندما نقول إن زيدًا ولد اليوم فهذا بلحاظ الغد أو الأمس، وهذا الانقطاع في المبدأ والمنتهى الزمانيين ممكن في الزمانيات كولادة زيد أو موته، بخلاف نفس الزمان فلا يمكن لاقتضائه تقدم الشيء على نفسه أو انعدامه في فرض وجوده، لان الحدوث الزماني والعدم الزماني مسبوق أو ملحوق بزمان.

وبما ان الزمان مقدار الحركة اذًا هذه الحركة التي راسمة للزمان لابد ان تكون ايضا دائمة، وقد تبين ايضا ان هذه الحركة الدائمية تحتاج الى محرك دائمي الوجود، فلا يمكن للحركة الدائمية أن تكون معلولة لمحرك مؤقت، والمحرك الدائمي لا يكون الا ثابتًا، والثابت حتى لا يتسلسل لا بد أن يكون خاليًا من حيثية القوة فليس فيه مادة فهو مجرد وفعلية تامة.

وعليـه، إن المحـرك الاول للحركـة السـرمدية محـرك مجـرد عن المـادة له قوة لا متناهيـة، لان كل مـادي كائن فاسـد، فهذا المبدأ مبدأ مجـرد دائم الوجود، واذا كان دائم الوجـود فـإن العلة توجد المعلول بلا اي تـراخٍ أو تأخر فاذًا معلول هذه العلـة دائم الوجـوب، فالعـالم لا أول له، وهـذا أقصى ما وصل إليـه المعلم الأول في الطبيعيـات، وهـذا مـا أراده بقولـه «وقد بان لك مـن هناك من وجـه ما أنه مبدأ دائم الوجود».

ونحـن بالاضافـة الى هـذا، كمـا يقـول الشـيخ، دخلنـا مدخـلًا آخـر حيث إننـا أثبتنـا أن نبـدأ هذا العـالم واجـب الوجـود بذاته، وقـد أوجد العـالم بذاته وليـس لـه حالـة منتظـرة فهو واجـب الوجود مـن جميع الجهـات، فالعـالم معه دائمًـا، وهـذا المدخل لهـذه النتيجة مدخل إلهـي لا عن طريق الكون والفسـاد والكائنات الطبيعية.

ومن ثم يذكر الشيخ زيادة في توضيح مطلب دوام الفيض وعدمم انقطاعه بما بيانه: قد تقدم أن كل حادث زماني مسبوق بمادة ومدة، فهذا الحادث اذا حدث، ومعنى حدوثه أنه لم يكن ثم كان، له احتمالات أربعة:

لان حدوثـه إمـا أن لحـدوث علتـه الفاعليـة والقابليـة يعني لم تكـن له علة فاعليـة ولا قابليـة ثم حدثت العلة الفاعلية والقابلية فحـدث هو، او كانت العلة الفاعلية موجودة والقابلية غير موجودة، أو كانت الفاعلية غير موجودة والقابلية موجودة، أو كانت الفاعلية والقابلية موجودتين ولكن لم تكن هناك فعل وانفعال بينهمـا ثم حـدث شيء فحـدث المعلـول بعـد ذلـك، كالنـار والخشـب اللذين يكونان موجودين ثم حصل تماس بينهما فحدث الاحتراق.

وبعـد هـذا التقسـيم للاحتمـالات، يتعـرض لأمـر قبـل أن يذكر حـال هذه

الاحتمالات، فيقول: إن علة الحادث هذه اذا كانت ثابتة من جميع الجهات فلا يمكن أن يحدث، لأننا قلنا أن العلة لا تنفك عن المعلول فإذا كانت هي ثابتة من جميع الجهات فلازمه ان لا يحدث عنها شيء فعلة الحادث لابد ان تكون حادثة، وإلا انفكت العلة عن المعلول، فلا بد أن يكون قد حدث شيء يصحح صدور الحادث بعد عدمه.

ثم يذكر أن هذا الحدوث الزماني بعد العدم إما أن يكون دفعيًا أو تدريجيًا، فاذا كان دفعيًا كقولنا إن ألف حدث الآن فلا بد عندئذ أن تكون علته (ب) قد حدثت الآن أيضًا، وإذا حدثت علته فتكون كذلك علة علته أيضًا قد حدثت وهكذا، فتكون العلل لا متناهية، وهي إما ان تكون قد حدثت دفعة واحدة، أي أن تكون هي جميعًا قد حدثت في آن واحد، وهذا يعني صحة فرض وجود علل فاعلية لا متناهية متحققة في آن واحد وهو محال ببرهان استحالة التسلسل، وأما إن قيل إن كل علة قد حدثت في آن منفصل عن الآن الذي تحدث فيه العلة الأخرى ولكنها آنات متصلة، فهذا يلزم منه تشافع الآنات وهو أيضًا باطل لأن الآن طرف الزمان، فلا يمكن أن يتخلل آنٌ بين آنٍ وآنٍ آخر.

وعليه لا يبقى الا ان يكون حدوث كل علة في آن غير الآن الآخر وهذه الآنات بينها اتصال، وهي الحركة لا غير، وبه يظهر أن الحدوث بين هذه العلل لا يكون دفعيًا، لأن الحوادث الدفعية مثل الاتصال والانفصال معلولة للحركة، لان الاتصال مسبوق بالحركة، وكذا الانفصال بعد الاتصال.

ومن ثم يذكر الشيخ أن هذا الحادث لا بد أن يكون مسبوقًا بحركة، وهكذا الحركات السابقة لا بد أن تكون متصلة لا منفصلة، إذ لو كانت منفصلة فمعنى ذلك أنه تخللها زمان دون أن يكون هناك حركة، وهو محال لأن الزمان مقدار الحركة.

وصفوة الكلام، أن كل حادث لابد أن يكون مسبوقًا بحركة، والحركة لابد ان تكون مسبوقة بحركة على الاتصال والتعاقب لا إلى نهاية، لا على الانفصال، ومثاله العرفي أن نقول إن دخول زيد إلى المدرسة بالخطوة التي وضعها في حرم المدرسة كانت مسبوقةً بخطوة قبلها على نحو الاتصال، والخطوة التي قبلها لما قبلها وهكذا تكون كل خطوة معلولة لإرادة حادثة والإرادة معلولة لعلم حادث وهذا العلم الحادث معلول لإفاضة حادثة من العقل الفعال عبر حركة الأفلاك، وبهذا ترجع الحركات الأرضية كلها الى الحركات السماوية الأزلية التي لا اول لها.

قوله «ولا تبالي أي حادث كان ذلك الحادث» يريد به أنه غاية ما يريده الفيلسوف بهذا البيان المتقدم أن يذكر أنه إذا حدث شيء فلابد ان يكون حدث في نفس الفاعل شيء كان هو المقتضي للحدوث، سواء أكانت مصلحة حادثة أم إرادة حادثة أم أي شيء آخر.

 **الأمر الثالث: في بيان حال الاحتمالات الأربعة وإثبات الحركة السرمدية**

و لنرجع إلى التفصيل فنقول: إن كانت العلة الفاعلية و القابلية موجودتي الذات، ولا فعل و لا انفعال بينهما، فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل و الانفعال.

أما من جهة الفاعل، فمثل إرادة موجبة للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة أو زمان.

و أما من جهة القابل، فمثل استعداد لم يكن: أو من جهتيهما جميعا مثل وصول أحدهما إلى الآخر. و قد وضح أن جميع هذا بحركة ما.

و أما إن كان الفاعل موجودا و لم يكن قابل البتة، فهذا محال:

أمـا أولا، فـلأن القابـل كمـا بينـا لا يحـدث إلا بحركـة أو اتصال فيكـون قبل الحركـة حركة.

و أمـا ثانيـا، فإنه لا يمكن أن يحـدث ما لم يتقدمـه وجود القابـل، و هو المادة، فيكـون قـد كان القابـل حتى حـدث القابل. و أمـا إن وضـع أن القابـل موجود و الفاعـل ليـس بموجـود، فالفاعـل يحدث و يلـزم أن يكـون حدوثـه بعلة ذات حركـة على مـا وصفناه.

▪ الشرح

يرجـع الشـيخ إلى التفصيل السـابق، فيذكـر أن الفاعل والقابـل للحركة إن كانـا متحققـين فلا بد إذا كانـت العلة الفعلية موجـودة والعلـة القابلية موجودة وكل واحـد منهمـا عـلى حالتـه، فاذا حـدث شيء فلابـد أن يكـون قد حصل تغيـر في الفاعـل او القابل، كما لو أراد الفاعل أن يقطع قطعة من الخشـب، فاذا حصـل القطـع لابد يكون حدث شيء، اما أن الفاعـل أراد أن يقطعها، أو تهيأت الآلـة القطاعـة الآن، أو غير ذلك، والمدار أن يرجع التغيـر إلى الفاعل أو القابل، أمـا القول بأن كلًا من الفاعل والقابـل موجودين وهما على حالة ثابتة فلا يمكن والحال هذه أن يحدث شيء.

وقولـه «و قـد وضح أن جميع هذا بحركة ما» يريـد التأكيد أنه إذا كان حدوث أي شيء مسـبوق بحركـة من القابـل أو الفاعل، فيثبـت دوام الفيض والحركات اللامتناهية.

وأمـا الفرض الثاني فأن يكـون الفاعل موجودًا والقابل غيـر موجود، فعندئذ

حتى يحدث التأثير لا بد أن يحدث القابل، وحدوثه لا يكون إلا بحركة فيثبت ما كنا بصدده من سبق الحركة، مضافًا إلى أن حدوث القابل - وهو المادة - يقتضي تقدمها على نفسها، لما مرّ من أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة، فالقول بحدوث المادة يلزمه تقدم المادة وسبقها على نفسها وهو باطل أو نقول إن سبق القابل على حدوث القابل الذي بعده يقتضي تسلسل وجود القوابل بعده وكل ذلك بالحركة المتصلة اللامتناهية.

وأما الفرض الثالث وهو أن يقال إن القابل موجود والفاعل ليس بموجود وهذا الفرض محال بالتأمل فيه، فإن القابل معلول للفاعل، فيحدث الفاعل فيكون مسبوقًا بالحركات كما وصفناه.

الأمر الرابع: في الكلام حول مبدأ الكل ومحاذير صدور الحادث عنه

قال الشيخ «وأيضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه، و إلا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته، بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة، فالكلام على حدوث الإرادة عنها ثابت، هل هو بإرادة أو طبع، أو لأمر آخر أي أمر كان؟ و مهما وضع أمر حدث لم يكن، فإما أن يوضع حادثا في ذاته، و إما غير حادث في ذاته، بل على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام ثابتا. و إن حدث في ذاته، كان ذاته متغيرا، وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.»

■ **الشرح**

مازال الكلام في إثبات أزلية الفيض وضرورة وجود الحركة السرمدية الرابطة بين الحادث والقديم، بين الثابت والمتغير.

والمشهور أن المتكلمين ذكروا أن العالم الحادث الزماني صدر مباشرة من المبدأ القديم ويرجع ذلك إلى أنهم فهموا من النصوص الدينية أن ذلك هو مقتضى الخالقية والاختيار، فلو كان العالم قديم بقدم الله لانتفى معنى الخالق، لأن الخالق هو الذي يحدث فعله حدوثًا زمانيًا، ولا بد أن يكون الخالق متقدمًا على فعله بالزمان، ولو كان العالم أزليًا لما وقع من الباري تعالى اختيار في إيجاده، إذ معنى الاختيار أنه لم يكن العالم ثم اختار أن يوجده وإن شئت قلت إن المتكلمين فهموا من الفاعل المختار أنه الذي يترك أولًا ثم يفعل ثانيًا، ومن هنا أنكروا أزلية الفعل مع المبدأ الأول.

ولكن هؤلاء المتكلمين غفلوا أن صدور الحادث من المبدأ القديم يستلزم محاذير عقلية كثيرة:

منها انفكاك المعلول عن علته التامة، فبحس ما يفرض المتكلمون فإن العلة التامة متحققة ومع ذلك لا يتحقق معلولها، وهذا يعني انفكاك العلة عن معلولها وقد تقدم بطلانه.

منها لزوم الحدوث في الصقع الربوبي، لأن علة الحادث حادثة، وحدوث الحادث في الصقع الربوبي يلزمه أن لا يكون واجب الوجود بالذات واجبًا من جميع الجهات، بل على قولهم يكون للواجب حالة منتظرة فلا يكون واجبًا من جميع الجهات، مضافًا إلى أن الحدوث الزماني خروج من القوة إلى الفعل، وقد تقدم أن موضوع القوة هو الهيولى والمادة، فيلزم أن يكون المبدأ

الأول جسم، وكذا الشيء لا يخرج نفسه من القوة إلى الفعل، والمخرج غيره، فاحتاج المبدأ إلى أمر فوقه يخرجه من القوة إلى الفعل، وغيرها من المحاذير العقلية التي لا يمكن التسليم بها أو نقع في السفسطة.

ويبتدئ الشيخ بالكلام في هذا المقطع من الفصل، بأنه قد ثبت بأن الواجب تعالى كل ما يمكن عنه بالإمكان العام قد وجب عنه لأنه ليس له جهة إمكانية وحالة منتظرة، بل هو واجب من جميع الجهات، وإذا كان هكذا فلا يمكن أن يقال بتخلل الحدوث في المبدأ بحيث يكون كذلك لحدوث العالم والفيض لأن علة الحادث حادث، وأما إن قيل إنه حدث لواسطة قبل العالم فإنا نقول إن هذه الواسطة إما أن تكون في الواجب أو خارجه، وعلى الأول يرجع الكلام في تخلل الإمكان في الواجب لكون الواسطة متحركة وحادثة بحدوث العالم، وإن كانت خارجه فالكلام يرجع إليها في أن صدورها عن الواجب بقدم الواجب أم لا، حتى نصل للحركة السرمدية.

قال الشيخ «و أيضا إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها، ولم يعرض البتة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان و لا يوجد عنه شيء، فليس يجب أن يوجد عنه شيء بل يكون الحال والأمر على ما كان».

▪ **الشرح**

يعيد الشيخ في هذا الكلام توضيحه لما مر، فيقول إن واجب الوجد لو كان غير متغير في عين صدور العالم عنه صدورًا حدوثيًا، فالمحذور فيه أن الحال الأول الذي يم يكن المبدأ فيه بحيث يصدر عنه العالم لا يختلف عن الحال الثاني، فلا يمكن للعقل أن يحكم بالحدوث دون أي ترجيح وسبب،

فلا بـد مـن اختلاف الحالـين قبل الصـدور وبعـده، فـإن قلنا بوجـود المرجح لصـدور العـالم، يرجـع الـكلام في أن المرجـح مـا هـو؟ إمـا أن يقـال خارجه أو داخلـه، وكلاهمـا محـال كما سـبق، إلا أن يقـال بالترجيح بلا مرجـح وهو محال.

قـال الشـيخ «فـلا بد مـن مميـز لوجـوب الوجود عنـه، وترجيـح للوجـود عنه بحـادث متوسـط لم يكـن حـين كان الترجيـح للعـدم عنـه، وكان التعطل عن الفعـل حالـه، و ليس هذا أمـرا خارجا عنـه، فإنا نتكلم في حـدوث الحادث عنه نفسـه بلا واسـطة أمر يحدث فيحدث بـه الثاني، كما يقولـون في الإرادة و المراد.»

■ **الشرح**

ثم إذا تبـيّن أن الشـيء مـا لم يجب لم يوجـد، وأن الواجب لـو أوجد الحادث فلا بـد مـن مرجّح يـؤدي إلى خروج الحادث مـن العدم إلى الوجـود، فإن قيل إن الترجيـح حصـل بمتوسـط لا من المبـدأ الأول حتى يقال إنه حـادث ومتغير، فـإن الكلام يرجع مـن أصل إلى هذا المتوسـط، فإن الكلام يرجع إلى المتوسـط هـذا، مضافًا إلى أن كلامنـا في الصادر الأول وحدوث الحادث بلا واسـطة، ففي هـذا الفـرض خروج عـن محل الـكلام، وليـس كلامنـا في مثل حصـول الإرادة والمـراد، حيـث يقال يحصل المطلـوب في الذهن ثم تنبعث عنه الإرادة الانسـانية تبعًا للعلم.

قـال الشـيخ «والعقل الصريـح الذي لم يكـدر يشـهد أن الـذات الواحدة إذا كانـت من جميـع جهاتها كما كانـت، وكان لا يوجد عنها فيمـا قبل شيء، و هي الآن كذلـك، فـالآن أيضا لا يوجـد عنها شيء. فـإذا صار الآن يوجـد عنها شيء، فقـد حـدث في الذات قصـد و إرادة، أو طبـع، أو قدرة و تمكن، أو شيء مما يشـبه

هـذا لم يكـن. و مـن أنكـر هذا، فقـد فـارق مقتضـى عقله لسـانا و يعـود إليه ضميـرا، فـإن الممكن أن يوجـد و أن لا يوجـد، لا يخـرج إلى الفعـل و لا يترجح له أن يوجـد إلا بسـبب، و إذا كانـت هذه الذات الـتي للعلة كما كانـت و لا تترجح، و لا يجـب عنها هـذا الترجيح، و لا داعـي و لا مصلحة و لا غير ذلـك، فلا بد من حـادث موجب للترجيح في هذه الذات إن كانت هـي العلة الفاعلية، و إلا كانت نسـبتها إلى ذلـك الممكن عـلى ما كان قبل، ولا تحدث لها نسـبة أخـرى، فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكانا صرفا بحاله.

و إذا حـدث لها نسـبة فقد حـدث أمر، و لا بد من أن يحـدث لذاته و في ذاته، فإنها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا، و لم تكن هي النسـبة المطلوبة، فإنـا نطلـب النسـبة الموجبـة لوجـود كل ما هـو خارج عـن ذاته بعد مـا لم يكن أجمـع، كأنهـا جملة واحدة و في حـال ما لم يوجد شيء، و إلا فقـد أخرج من الجملة شيء و نظـر في حـال مـا بعده. فـإن كان مبـدأ النسـبة مباينا له، فليسـت هي النسـبة المطلوبة، فإذن الحـادث الأول يكون على هذا القـول في ذاته، لكنه محال فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء و عمن يحدث؟».

▪ **الشرح**

ويريـد به أنـه بما تقدم يظهر أن العقل البرهاني الـذي لم يقيّد بأي موهومات أو متخيـلات أن الـذات الـتي يصـدر عنهـا شيء إذا كان حالهـا قبـل الصدور وبعـده واحـدة، فلا يمكـن أن يتعقـل الصـدور بلا تفـاوت الحالـين لأن المناط واحـد ولا تمايز بـين الحالين في الصـدور وعدمه، فإن حيثية عـدم الصدور عن المبـدأ قبل الصـدور عين الحيثيـة بعد الصـدور، وهو محال.

وغايـة الأمـر أنه لا بد من مرجح سـواء في ذات المبدأ فيلـزم التغير وهو محال أو من خارجه فيلـزم افتقاره وإمكانه.

والكلام في كل ما سـوى الله والمبدأ فلا يهرب من الإشـكال بالقول بالواسطة الممكنـة وكأن الـكلام عـن ممكـن بعينه بحيث يقـال بحدوثه باللجـوء إلى القول بوجـود ممكـن قبله كان واسـطة في حدوثه، بل إن الكلام في كل ما سـوى المبدأ كأنـه جملة واحدة، فيرجـع الكلام على أي حال إلى ذات المبـدأ فيلزم من القول بالحـدوث القـول بالغيـر في ذات المبـدأ وهو محال للـزوم جهة إمكانيـة في ذاته وأنـه محتاج إلى مبدأ آخر يخرجه من القوة إلى الفعل لأن الشـيء لا يخرج نفسـه من القـوة إلى الفعل.

قـال الشـيخ «و قد بـان أن واجـب الوجـود بذاته واحـد، فيـرى أن ذلك عن الحادث منه فيكون ليسـت النسـبة المطلوبة، لأنا نطلب النسـبة الموجبة لخروج الممكـن الأول إلى الفعـل، أ هـي عـن واجـب وجـود آخـر؟ و قـد قيـل إن واجب الوجـود واحد. و على أنـه إن كان عن آخر، فهو العلـة الأولى و الكلام فيه ثابت، ثم كيـف يجـوز أن يتميـز في العـدم وقـت تـرك و وقـت شـروع؟ و بمـا ذا يخالف الوقت الوقت؟».

▪ **الشرح**

والـكلام في هـذا الـكلام عين ما سـبق وفيـه تكـرار، ولكن يضيـف إلى أن القـول بالحـدوث بعـد العـدم للعالم الـذي أخذناه جملـة واحدة ولم يكـن نظرنا في محـل النـزاع إلى ممكـن وحـادث بعينـه، بـل في كل العـالم مـا سـوى المبدأ، كيـف يكـون والاختلاف بالأزمان لا يحـدث في ظرف العـدم، فلا تمايز بين زمان

وزمـان وقـد فرض العالم معدومًـا، فلا يقال بالتمايـز بالتقدم والتأخـر في الزمان مع عـدم وجـود الزمانيات.

قـال الشـيخ «وأيضا، إذ بـان أن الحادث لا يحـدث إلا لحدوث حـال في المبدإ، فلا يخلـو إمـا أن يكون حـدوث ما يحدث عـن الأول بالطبع، أو بعـرض فيه عن غيـر الإرادة، أو بـالإرادة، إذ ليـس بقسـري ولا اتفاقي. فـإن كان بالطبـع، فقد تغير الطبـع، أو كان بالعرض فقـد تغير العرض.

و إن كان بـالإرادة، فلنترك أنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المـراد نفس الإيجـاد، أو غرضا، و منفعة بعـده، فإن كان المراد نفـس الإيجاد لذاته فلم لم يوجد قبل؟ أ تراه استصلحه الآن؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟».

■ **الشرح**

يستشـكل الشـيخ ههنـا بأنـه لو سـلّم المتكلم بـأن الحادث لا يحـدث دون تفـاوت بـين حـال المبدأ قبـل الإيجاد وبعـده، وأنه لا بـد من حـدوث حال في المبـدأ فلا يخلـو الأمـر من ثلاثـة أمور:

إما أن يقال إن هذا الحال الحادث قد حدث عن طبع

أو حدث عن شيء غير الطبع وغير الإرادة وهو التغير في العرض

أو حدث عن الإرادة

فأمـا إن كان التغيـر بالطبـع فقد حصل تغير في ذاته وطبعـه، وكذا الكلام إن كان التغير بالعرض.

وإمـا إن كان بالإرادة فـالإرادة عندئذ تغيرت كذلك، لأنـه إذا أراد خلق العالم فإمـا أن يكـون قد اراد إيجاده لا لغرض أو اراد إيجـاده لغرض كما يتوهم المتكلم،

فـإن كانـت إرادته لغير غرض فيأتي الإشـكال في أنـه لماذا أوجـده الآن إن كان عـدم الغرض واحدًا قبل الإيجـاد وبعده، وبعبارة اخـرى إن القول بعدم الغرض يعـني أنـه لم يحدث إلا صرف الإيجـاد وهو أمر واحـد في كل الحالات فلا يحصل التمايز وتخصيص الإيجاد بالحدوث في حال دون حال، وإن كانت الإرادة لمنفعة فهـذا خـلاف الجود الذي تقدم الـكلام فيه، لأنه يلزم أن يكون الإيجاد بالنسـبة لذاته أولى من عدم إيجاده وهو خلاف الجود الاستغناء المطلق في ذاته.

وصفـوة الـكلام إن الغـرض إما أن يكـون نفس الإيجـاد أو شيء مترتب على الإيجـاد كالمنافع والأغـراض، وعـلى الأول لا ترجيح لحدوث في زمـان دون آخر، لأن العلـة التامـة عـلى ذلك تكـون أزلية لا أول لهـا، وإن كانت الغايـة والغرض أمـرًا آخر فهـذا يتعارض مع مـا تقدم في مباحـث الجود».

قال الشـيخ: «و لا معنى فيما يقوله القائل: إن هذا السـؤال باطل، لأن السـؤال في كل وقـت عائـد، بـل هذا سـؤال حق لأنـه في كل وقـت عائـد و لازم و إن كان لغـرض و منفعة، فمعلوم أن الذي هو للشـيء بحيث كونـه و لاكونه بمنزلة فليس لغـرض، و الذي هو للشـيء بحيث كونه منه أولى فهو نافـع، و الحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشـيء».

▪ الشرح

ههنا يطرح الشـيخ مسـألة متعلقة بصحة السؤال وعدمه، حيث يذكر أن من معايير السـؤال الباطل ذلك السـؤال الذي يتكرر في كل فرض دون نتيجة، كأن يقال مثلًا «لماذا كان عدد الأئمة إثني عشـر إمامًا؟ فإنه لو فرضناهم ثلاثة عشـر أو أكثر أو أقل يعود السؤال إلى النقطة ذاتها دون جواب.

فيقـول المستشـكل إن الحكماء يستشـكلون بأنه لو قيل بـأن الواجب خلق العـالم في وقـت معـيّن فإنـه يتكرر السـؤال في كل فـرض تطرحه، فلـو خلقه في وقـت آخـر لأعيد السـؤال عن ذلـك الوقت وهكـذا دون جواب.

فيجيب الشيخ إنه مقصودنا ليس أن الواجب خلق العالم في وقت معين حتى يأتي هذا الإشـكال، بـل يقول الحكماء إنه لا أول له من حيـث الزمان، ولذا نحن نحتاج فقط إلى مسوّغ لمطلق الصدور لا لصدور خاص في وقت خاص، وبعبارة أخـرى إن القول بالقدم الزماني لا يتعارض مع اسـتحالة الترجيح بلا مرجح التي كنـا نستشـكل بها على المتكلمـين الذين يقولون بالحدوث، حيـث كنّا نقول لهم لأي شيء أوجـده في هذا الزمـان دون ذلك وهلمّ جرًا، بل إنا نقول لا مورد لتكرار السـؤال على مبنى الحكمـاء لأنهم يقولون بالقـدم الزماني للعالم الـذي يكفي فيه القـول بـأن علة الإيجـاد من قبل الواجـب لمطلق صدور العالم كافيـة في إيجاده.

قـال «و أيضا فإن الأول بما ذا سـبق أفعاله الحادثة؟ أ بذاتـه؟ أم بالزمان؟ فإن كان بذاتـه فقـط مثـل الواحد للاثنـين ـ و إن كانا معـا ـ و حركة المتحـرك ـ بأن يتحـرك بحركـة ما يتحرك عنـه و إن كانا معـا ـ فيجب أن يكونـا كلاهما محدثين: الأول القـديم، و الأفعـال الكائنة عنه و إن كان قد سـبق لا بذاتـه فقط بل بذاته و الزمـان بأن كان وحده و لا عالم و لا حركة. و لا شـك أن لفظـة «كان» تدل على أمـر مضى و ليـس الآن، و خصوصا و يعقبـه قولك ثم، فقـد كان كون قد مضى قبـل أن خلـق الخلق، و ذلـك الكون هـو متناه، فقـد كان إذن زمان قبـل الحركة و الزمـان، لأن المـاضي إمـا بذاته و هـو الزمـان، و إما بالزمـان و هـو الحركة و ما فيهـا و ما معهـا، فقد بـان لك هذا.

فـإن لم يسـبق بأمر هو مـاض للوقـت الأول من حـدوث الخلق فهـو حادث

مـع حدوثـه، و كيـف لا يكون سـبق عـلى أوضاعهـم بأمر مـا للوقـت الأول من الخلقـة، و قـد كان و لا خلق، و كان و خلـق؟ و ليس «كان و لا خلـق» ثابتا عند كونـه «كان و خلق» و لا «كونـه قبل الخلق» ثابت «مع كونـه مع الخلق» و ليس «كان و لا خلـق» نفـس وجوده وحـده، فإن ذاتـه حاصلة بعد الخلـق، و لا «كان و لا خلـق» هـو وجوده مـع عدم الخلق بـلا شيء ثالـث، فإن وجـود ذاته حاصل بعـد الخلق، و عـدم الخلق موصـوف بأنه قـد كان و ليس الآن.

و تحـت قولنا: «كان» معنى معقول دون معقول الأمرين، لأنك إذا قلت:«وجود ذات و عدم ذات» لم يكن مفهوما منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر، فإنـه لو عدمت الأشـياء صح وجـوده و عدم الأشـياء، و لم يصـح أن يقال لذلك «كان» بـل إنمـا يفهم السـبق بشـرط ثالث، فوجـود الذات شيء، و عـدم الذات شيء، و مفهـوم كان شيء موجـود غيـر المعنيـين، و قد وضع هـذا المعنى للخالق ممتـدا لا عـن بدايـة، و جـوز فيـه أن يخلق قبـل أي خلـق توهـم فيه خلقـا. فإذا كان هكـذا، كانـت هـذه القبلية مقدرة مكممـة، و هذا هو الذي نسـميه الزمان، إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع و لا ثبات، بل على سبيل التجدد.»

■ **الشرح**

الحـق ان الواجـب تعالى جـواد لا يفعل لغـرض بحيث تكون علـة الحدوث تترجـح في زمـان دون آخر، وأما قول القائل إن الواجـب كان ولم يكن معه شيء قيـاس للواجب عـلى الممكنات كقولنا كان الأب ولم يكن معـه ابناء، أي كان في زمـان ولم يكـن معه أبناء، وهـذا باطل، إذ كونه تعـالى قبل الخلق:

إمـا أن يكون قبل الخلق بالذات ومعه في الزمان كحركة اليد والمفتاح في قولنا

تحركت يدي فتحرك الزمان فإنهما معان زمانًا، وهو باطل لو كان المقصود إجراء الزمان عليه واعتباره أمرًا زمانيًا وإن كان مع الخلق.

وإما أن يكون المقصود من كونه قبل الخلق بالزمان فهذا باطل لأن الزمان مقدار الحركة وهي من عوارض الجسم، والجسم جزء من العالم وما سوى الله، فلا زمان بلا عالم، فلا يعقل القول إنه قبل الخلق بالزمان.

أما قولهم «كان الله ولا عالم»، فهذا الكون إن كان هو الذات بمعنى أنه كان أولًا بلا الخلق ثم خلق، وهذا يعني أنه حدث تغيّر في حال الذات، فالحالة الأولى أنه كان ولا خلق والثانية أنه كان ومعه الخلق، وإن كان معناه نفس الذات بشرط عدم الخلق، فهذا يعني أنه كان ولم يعد على هذا الأمر، فقد كان بقيد عدم الخلق وهو الآن ليس على ما كان.

وأما المعنى المعقول فليس نفس الذات ولا الذات بشرط لا، بل إن ملاك السبق المذكور في هذه العبارة شيء ثالث الذات ولا الذات بشرط لا، وهذا المعنى الثالث وهو الزمن الموهوم، فقد وضع معنى السبق الزماني في قولنا «كان» بمعنى أن القبلية مهما توهمت فالواجب متحقق فيه، فهو كائن قبل أي موجود لو تُوهّم عدمه في أي زمان.

وكأنك تقول إن وجود الواجب لا حد له، ولو توهّمت أي موجود في زمان لاحق فهو قبله، وهذا هو المعنى المعقول.

الأمر الخامس: في بيان الحركة السرمدية

قال الشيخ: «ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية، إذ بينا أن ما يدل عليه معنى «كان و يكون» عارض لهيئة غير قارة، و الهيئة غير القارة هي الحركة،

فـإذا تحققـت علمـت أن الأول إنما سـبق الخلـق عندهم ليـس سـبقًا مطلقًا، بل سـبقا بزمان معه حركة وأجسـام أو جسـم.

وهـؤلاء المعطلـة الذيـن عطلـوا الله عن جـوده لا يخلو: إمـا أن يسـلموا أن الله كان قـادرا قبـل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسـما ذا حركات بقـدر أوقات و أزمنة تنتهـي إلى وقـت خلق العـالم، أو يبقى مع خلـق العالم و يكون لـه إلى وقت خلق العـالم أوقـات و أزمنة محدودة، أو لم يكن للخالق أن يبتـدئ الخلق إلا حين ابتدأ.

وهـذا القسـم الثـاني يوجب انتقـال الخالق مـن العجـز إلى القـدرة، أو انتقال المخلوقـات مـن الامتنـاع إلى الإمكان بـلا علة.

و القسـم الأول يقسـم عليهـم قسـمين، فيقـال: لا يخلـو إمـا أن يكـون كان يمكـن أن يخلـق الخالق جسـما غير ذلك الجسـم إنمـا ينتهي إلى خلـق العالم بمدة و حـركات أكثـر، أو لا يمكن.

و محـال أن لا يمكـن، لما بينـاه. فإن أمكن فإمـا أن يمكن خلقه مـع خلق ذلك الجسـم الأول الـذي ذكرنا قبـل هذا الجسـم، أو إنما يمكـن قبله. فـإن أمكن معه فهـو محـال، لأنه لا يمكـن أن يكـون ابتداء خلقـين متسـاويي الحركة في السـرعة و البـطء، و يقـع بحيـث ينتهيـان إلى خلـق العـالم، و مـدة أحدهمـا أطـول من الآخـر. و إن لم يمكـن معـه، بل كان إمكانـه مباينا لـه، متقدما عليـه، أو متأخرا عنـه، يقـدر في حال العـدم إمكان خلـق شيء و لا إمكانه، و ذلـك في حال دون حـال، وقـع ذلك متقدمـا و متأخرا، ثم ذلـك إلى غير نهاية، فقـد وضح صدق ما قدمنـاه من وجـود حركة لا بـدء لها في الزمـان، و إنما البـدء لها من جهـة الخالق، و إنهـا هي الحركات السـماوية، فيجب أن يعلـم أن العلة القريبـة للحركة الأولى نفـس لا عقل، و أن السـماء حيـوان مطيع لله تبـارك و تعالى.»

■ **الشرح**

يشـرع الشيخ ههنا بذكر دليل جدلي لإثبات الحركة السرمدية، وهو مبني على مقدمـات طبيعيـة، حاصل الأمر أنـه بعد أن بيّنا ليس لمعـنى الكون بعد الكون والـذي فيه التقدم والتأخر إلا الزمان، أي هـذا الامتداد الذي فرضوه قبل الخلق متصـرم ومتجدد ومنقسـم وهو ليس إلا الزمـان الذي هو مقـدار الحركة عارض لهيئـة غيـر قـارة، والحركة لا تعـرض إلا الجسـم الذي هـو المتحـرك، وبناء على ذلـك، فقـد ثبت أن الواجـب قبل الخلق الـذي يزعمون أنه في حـد معيّن معه خلق طالما أن هناك زمان.

ثم يشـرع بذكر الدليل الجدلي الذي هو محل الكلام لإثبات الحركة السرمدية، في مقابـل المتكلمـين الذيـن وصفهـم بأنهـم المعطلـين لجـود الله تعـالى، لأنهم جعلـوا الله غيـر فاعل بمقتضى جـوده في زمان، وكيـف كان لو قلنـا إن الواجب شـرع في الخلـق في حـد زمـاني فلنـا أن نسـأل أنـه قبل هـذا الحد فهـل يمكن أن يخلق فيه أيضًا عالم غير هذا العالم أم لا؟

فـإن قلـتم لا يمكـن فهـو إما يرجـع إلى عجـز في الفاعـل أم القابـل، فإما أن يكـون الفاعـل غير قـادر أو كان العالم ممتنع الوجود ثم أمـن في هذا الحد الزماني وأوجـد، وكلاهمـا باطـل لأنه يلزم انقـلاب العاجـز إلى قادر والممتنـع إلى ممكن وهو محال.

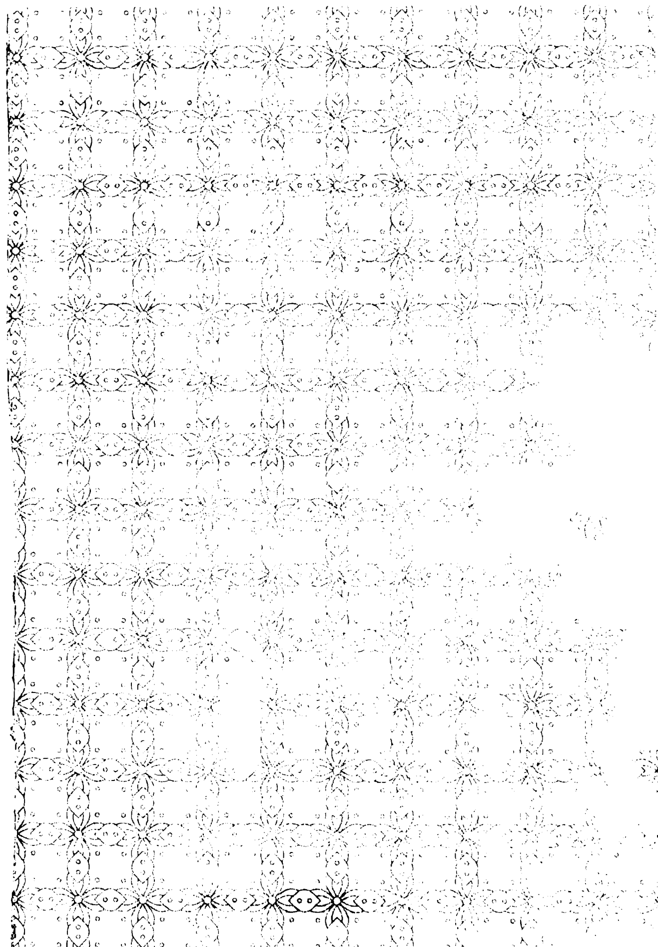
وأمـا إن قيـل إنـه كان قادرًا عـلى الخلق قبل هـذا الحد الذي فرضـوه بداية زمانيـة للعـالم، فنقول: إننـا يمكن أن نفرض قبل هـذا الحد أنه خلـق عالمًا ثانيًا آخـر حـتى خلـق العـالم الأول الجديد، وعندئـذ ننقل الـكلام إلى العـالم الثاني ونسـأل إن كان حادثـا كمـا يقولون فله أن يخلـق عالمًا ثالثًا قبلـه، إلى أن نصل

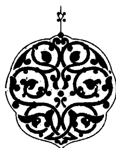
إلى تجويز الخلق السرمدي لا إلى نهاية إلا أن يقال بالعجز في الفاعل أو امتناع في القابل وهما باطلان.

وبهذا تثبت الحركة السرمدية حتى على القول بالحدوث الزماني.

ويشير أخيرًا إلى أن للعالم بداية غير زمانية وهي بداية من قبل الخالق يقال لها البداية العقلية بمعنى أن الواجب قبل الخلق في الرتبة العقلية والعالم في الرتبة العقلية الثانية، فجميع المبدعات القديمة زمانًا فهي في الأعيان معه في الوجود وإن كانت بحسب الرتبة العقلية بعده، وهذا بخلاف ما أتى به المير داماد حيث يقول إن العالم حتى في الأعيان له تأخر عن الواجب وهو ما أسماه بالتقدم والتأخر الدهريين.

أما المبدأ القريب للحركة الأولى لمحدد الجهات ليست طبيعة أو عقلية بل هي نفس كما سيأتي في الفصول اللاحقة.





[الفصل الثاني] (ب)

فصل في أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل، بل نفس، والمبدأ الأبعد عقل

الأمر الأول: في بيان أن حركة الأجسام السماوية ليست حركات طبيعية ولا قسرية

قال الشيخ: «فنقول: إنا قد بينا في الطبيعيات أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق، و الجسم على حالته الطبيعية، إذا كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة، و الحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة، فظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية، و لو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة، بل الحركة أنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية: إما في الكيف، كما إذا سخن الماء بالقسر، و إما بالكم كما

يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا، و إما في المكان كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء، وكذلك إذا كانت الحركة قد تكون في مقولة أخرى، والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية، وتقدير البعد عن الغاية.

فإذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة، و إلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، و إذا وصلت إليها سكنت، و لم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية، لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار، بل على سبيل التسخير، وسبيل ما يلزمها بالذات، فإن كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محالة: إما من أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي، هربا طبيعيا عنه، وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصدا طبيعيا إليه، و الحركة المستديرة تفارق كل نقطة، وتتركها، و تقصد في تركها تلك النقطة، وليست تهرب عن شيء إلا وتقصده، فليست إذن الحركة المستديرة طبيعية».

■ الشرح

يشرع الشيخ ههنا لإثبات أن المحرك نفس لا عقل ولا طبيعة، فيذكر أن ههنا أنواع للحركات:

- حركة طبيعية
- حركة قسرية مقابل الحركة الطبيعية
- حركة اختيارية إرادية

وبعد أن يُعلم أن حركة السماويات حركة دائرية يذكر أنها محال أن تكون طبيعية لأن الحركات الدائرية لا تكون إلا على وجه الاستقامة، ومن ثم يبطل

أنها حركة قسرية لأن القسر لا يكون دائميًا، والحال أن السماويات حركاتها دائمية، فيثبت أنها حركة اختيارية إرادية، والتي يدور أمرها إما أن يكون مبدؤها النفس أو العقل، ولا يمكن أن يكون عقلًا لأن العقل يشتمل على إرادة كلية لا جزئية وعلم كلي لا جزئي، والحال أن حركات السماويات جزئية فتحتاج إلى مبدئ مدرك ومريد للجزئيات لأن هذه الحركة تفتقر إلى تجدد الإرادات، فلا يبق إلا أن يكون محركها القريب النفس، هذا صفوة الكلام الذي يريد الشيخ بيانه ههنا.

وتوضيح ذلك أن الجسم لا يمكن أن تكون الحركة مقتضى ذاته بنحو العلة التامة، وذلك لأنها لو كانت كذلك لما حصل سكون في أي جسم والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان، فحيث يحصل السكون في الأجسام يعلم بذلك أن الحركة ليست من مقتضى ذاتها على نحو العلية التامة.

ثم إن الحركة عبارة عن انتقال وتغير، فإذا كانت الحركة طبيعية فلا يمكن أن تكون عن المكان الطبيعي بحسب الطبع، لأن المكان الطبيعي هو الذي يقتضيه الجسم بطبعه فإن كان الجسم يترك ما تقتضيه طبيعته فهذا يلزم منه التناقض، وإن شئت قلت إنه لا معنى للمكان الطبيعي إلا كون طبع الجسم مقتضيًا له، فلو قلنا إن عين هذا الطبع اقتضى بنفسه تركه، لما كان المكان الطبيعي مقتضى الطبع، هذا خلف.

وعليه، لا بد لأي جسم إذا أراد أن يتحرك حركة طبيعية أن يكون عن المحل غير الطبيعي إلى المكان الطبيعي، ولكن إذا تحرك عن مكانه الطبيعي فهذا يكون بالقسر أو بالإرادة النفسانية.

إذا تبيّن هذا الأمر، إذا فرضنا أن تحرك السماويات والتي هي حركات

مستديرة حركة بالطبع، فهذا يعني أن حركتها من نقطة (أ) مثلًا هي حركة إلى المكان الطبيعي وليست حركة من المكان الطبيعي، لأننا ذكرنا أن الحركة الطبيعية لا تكون إلا من غير المكان الطبيعي عودًا غلى المكان الطبيعي، فلو كانت حركة السماويات من نقطة (أ) حركة طبيعية فهذه النقطة ليست مكانها الطبيعي، وبالتالي لا يمكن أن تنتهي إلى هذه النقطة عينها الحركة الطبيعية، بحيث يتركها الجسم ثم يعود إليها، إذ هو يعود إلى مكانه الطبيعي، فصار النقطة (أ) هي مكانه الطبيعي وليست مكانه الطبيعي، هذا تناقض، فلا يمكن أن تكون الحركة الدائرية طبيعية.

والحاصل، أن الحركة الطبيعية لا تكون استدارية أصلًا من حيث الطبيعة، اللهم إلا أن يُخرج مخرجٌ الجسم عن طبيعته فيعود إلى طبيعته بعد الإخراج، كمن يسخّن الماء فيعود الماء إلى حالته الطبيعية بعد ارتفاع التسخين، فإن قلت ما علة الحركات الجزئية التي تعرض على المتحرك حركة طبيعية، فالحصا لو سقطت من أعلى وكانت طبيعتها تقتضي الرجوع إلى الأرض الذي هو مكانها الطبيعي فبأي علة تتجد حركتها على كل نقطة نقطة من سقوطها، قلتُ إن علة ذلك هو نسبتها وتقديرها إلى غايتها أي مكانها الطبيعي، هذا بناء على الطبيعيات القديمة أما بناء على ما هو الواقع في الطبيعيات الحديثة فالعلة هي الجاذبية الارضية كما هو واضح.

قال: «إلا أنها قد تكون بالطبع ـ أي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها ـ فإن الشيء المحرك لها و إن لم يكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه، فكأنه طبيعته.»

▪ **الشرح**

يريد الشيخ في هذا الكلام التفريق بين الطبع والطبيعة، فالمقصود من الطبع الأمر الذي ليس بأجنبي للأجسام بل ذاتي له، كالنفس للجسم، مثلًا وإن كانت ليست طبيعته، بل غاية الأمر أن الجسم الذي له نفس يتحرك بمقتضى هذه النفس.

قال: «و أيضا فإن كل قوة فإنما تحرك بتوسط الميل، و الميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك، و إن سكن قسرا أحس ذلك الميل فيه يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة، فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا، فهكذا أيضا الحركة الأولى، فإن محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل، و ذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة، لأنه ليس بنفس، و لا من خارج، و لا له إرادة أو اختيار، و لا يمكنه أن لا يحرك، أو يحرك إلى غير جهة محدودة، و لا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب، فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إن الفلك يتحرك بالطبيعة، إلا أن طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس، فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركة طبيعية، وكان قد بان أنه ليس قسرا، فهي عن إرادة لا محالة.

▪ **الشرح**

يريد ههنا بيان أن الميل الذي هو آلة القوى الطبيعية المؤدية للحركة، فقد ثبت الميل بأن الحركات تشتد وتضعف، فإن كانت الطبيعة هي التي تقوّي الحركة من حيث طبيعتها يلزم التشكيك في الماهية وهو باطل، فلا بد أن يكون

هناك واسطة بين الطبيعة والحركة نفسها، وهذه الواسطة هي الميل وهو كيف استعدادي خارج عن حقيقة الطبيعة والماهية، كل ذلك دفعًا لمحذور التشكيك في الماهية مع ضرورة وجود الحركات التي تشتد وتضعف.

وايضًا ثبت الميل بملاحظة الأجسام وأفاعيلها، فلو وضعنا خشبًا في الماء لعاد غلى سطحها دون دافع من خارجها، وعلة هذه الحركة هو الميل، ولو كانت الطبيعة نفسها هي التي دفعته إلى أعلى لزم أن ترتفع أيضًا بعد أن تصل إلى سطح الماء لأنها واحدة سواء أكانت أسفل الماء أم على سطحه.

وقد يطلق لفظ الطبيعة على الميل، لمناسبة أنه غير خارج عنها وإن كان غيرها وليس مضادًا لها.

إذا تبيّن ذلك، ثبت أن حركة الأفلاك الدائرية لا تكون طبيعية ولا قسرية، بل حركة من خلال إيجاد ميل بعد ميل، على ما يقتضيه الاستدار، ومفيض هذه الميول هو النفس لا العقل كما سيأتي.

۞ الأمر الثاني: في أن حركة الأجسام السماوية ليس العقل

قال الشيخ: «ونقول: إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير و لا يتخيل الجزئيات البتة. وكأنا قد أشرنا إلى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة، و أوضحنا أن الحركة معنى متجدد النسب، وكل شطر منه مخصص بنسب فإنه لا ثبات له، و لا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده، فإن كان عن معنى ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال، أما إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن تكون كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قرب و بعد من النهاية المطلوبة، وكل حركة تعدم منه

فلعـدم قـرب و بعد مـن النهاية، و لـو لا ذلك التجـدد لم يكن تجـدد حركة، فإن الثابـت من جهة مـا هو ثابـت لا يكون عنـه إلا ثابت.

و أمـا إن كانـت عـن إرادة فيجـب أن تكـون عـن إرادة متجـددة جزئية، فإن الإرادة الكلية نسـبتها إلى كل شـطر من الحركة نسـبة واحدة، فلا يجب أن تتعين منهـا هـذه الحركـة دون هـذه، فإنها إن كانـت لذاتها علـة لهذه الحركـة لم يجز أن تبطـل هـذه الحركـة، و إن كانت علة لهـذه الحركة بسـبب حركة قبلهـا أو بعدها معدومـة كان المعـدوم موجبا لموجـود، والمعدوم لا يكون موجبـا لموجود، و إن كان قد تكـون الأعدام علـة للأعدام.

وأما أن يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن.

و إن كانـت علة لأمـور تتجدد، فالسـؤال في تجددهـا ثابت. فـإن كان تجددا طبيعيـا لـزم المحـال الـذي قدمنـاه، و إن كان إراديـا يتبدل بحسـب تصـورات متجـددة فهو يثبـت الـذي نريده.»

■ الشرح

بعد أن نفى الشـيخ أن الحركة السـماوية لا يمكن أن تكون طبيعية ولا قسرية، يذكـر أن هـذه الحركة لا يمكن أن يكون مبدؤها العقـل الصرف، وذلك لأن الحركة تحتاج إلى أمرين:

١ـ أن يكـون المحـرّك مـدرك للجزئيـات بحيـث ينتقـل من نقطـة ما إلى أخرى

٢ـ أن يكون متغيرًا غير ساكن

والعقل بما هو عقل لا يدرك الجزئيات ولا يكون محلًا للتغيرات بل هو سـاكن،

فكيـف يكون مبـدءًا للتغيرات والحركة السـيالة!؟ وقد مرّ مرارًا اسـتحالة صدور المتغيـر مـن حيث هـو متغير من الثابت مـن حيث هو ثابت، ومـن هنا لا يمكن أن يكـون مبـدا الحركة المسـتدير عقلًا من العقول العشـرة على مذهب المشـاء، فلا يكـون محـرك الأفـلاك عقـلًا فيبـقى أن محركها هـو النفـس بالحركـة الإرادة، لا الطبيعة ولا القسر ولا العقل.

وكـذا العقل مـدرك للأمـور الكليـة ولا يدرك الجزئيـات فلا يمكـن أن يكون محـركًا، إذ إن الحركـة تفتقـر إلى إدراك الجزئيـات، كمـا لو فرضنا شـخصًا يتحرك مـن بيتـه إلى المسـجد فلا بد أن يكـون في كل خطـوة مدركًا لجزئيـات الطريق إذا كانت حركته إرادية.

إن قلـت: إن الطبيعة أمرٌ ثابت إذ لا تقولون بالحركة الجوهرية، فكيف والحال هذه وجّهتم صدور الحركة الطبيعية من الجسم؟

قلنـا: إن هـذا بتجـدد مراتب البعد والقـرب إلى الغاية التي هـي مركز الارض في مثـال سـقوط الحجر مـن السـماء إلى الارض، فههنا حـركات جزئية تتجدد بتجـدد الأحوال والنسـب إلى الغاية دون لزوم حركـة في الطبيعة، نعم، إذا كانت الحركـة غـرادة من متحـرك غرادي فلا بـد ان تكون الإرادة متجـددة التي تكون معلولـة لتجـدد التصورات والعلم، وأمـا الإرادة الكلية كالـتي للعقل فلا يمكن أن تكـون محركـة لحـركات جزئيـة، لأن الإرادة الكلية لا تشـخص جزئيًـا من حيث ذاتهـا، فلـو أراد شـخص أن يتحرك من الكوفـة إلى البصـرة، فلا ينبغي أن يقال إن الإرادة الكليـة للسـير من البصـرة إلى الكوفة تكفي، لأن الحركـة هذه لها أفراد جزئيـة بـكل خطـوة خطوة، بل لا بد من مسـوّغ آخـر هـو الإرادات الجزئية من هنـا إلى هنا وهكـذا، وكل خطوة من هذه الخطوات مصـداق للحركة من الكوفة

إلى البصرة، فما هو المرجح لهذه الخطوة دون تلك لو كانت الإرادة الكلية كافية، فلا بد من أمر يشخص الجزئيات لا العقل الكلي فقط الذي ليس عنده إلا إرادة كلية.

وإن قيل لم لا يكون الحركة السابقة الجزئية علة للحركة اللاحقة، أو هذه الحركة الموجودة علة للحركة المستقبلية اللاحقة؟ قلت هذا يعني أن الأمر المعدوم يكون علة للوجود وهو واضح البطلان إذ العدم لا شيئية له، وإنما عدم العلة مثلصا يكون علة لعدم المعلول لا أن عدم الشيء علة لإيجاد شيء.

إن قلت فليكن العقل أو الإرادة الكلية إنما تحرك بواسطة أمر يحدد الحركة الجزئية بالإرادات الجزئية، قلت هذا ما نرمي إليه من توسط النفس بين العقل وحركة الأفلاك السماوية.

قال: «فقد بان أن الإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة، و لكن قد يمكن أن يتوهم أن ذلك لإرادة عقلية منتقلة، فإنه قد يمكن أن ينتقل العقل من معقول إلى معقول آخر، إذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل، و يمكن أن يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا مخصوصا بعوارض، عقلا بنوع كلي على ما أشرنا إليه، فيجب إذن أن يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية و يريدها، ثم يعقل انتقاله من حد إلى حد، و يأخذ تلك الحركات و حدودها بنوع معقول على ما أوضحناه، و على ما من شأننا أن نبرهن عليه من أن حركة من كذا إلى كذا فهو من كذا إلى كذا، فتعين مبدأ ما كليا إلى طرف آخر كلي بمقدار ما، موهوم كلي، وكذلك حتى تفنى الدائرة، فلا يبعد أن يتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول.

فنقول: ولا على هذه السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة، فإن هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الإرادة الكلية، و إن كانت على سبيل

تجـدد و انتقـال، و الإرادة الكليـة كيـف كانـت فإنمـا هـي بالقيـاس إلى طبيعة مشـترك فيها، و إن كانـت إرادة لحركة تتبعهـا إرادة لحركة، و أما هـذه الحركة التي مـن هاهنـا بعينه إلى هناك بعينه فليسـت أولى بـأن تصدر عن تلـك الإرادة من هـذه الحركة التي من هناك إلى حد ثالث. فنسـبة جميع أجزاء الحركة المتسـاوية في الجزئية إلى واحـد واحد من تلك الإرادات الجزئية العقليـة المنتقلة واحدة، و ليس جـزء من ذلـك أولى بأن ينسـب إلى واحد من تلـك التصورات من أن لا ينسـب، فنسـبته إلى مبدئه و لا نسـبته واحدة، فإنه بعد عن مبدئه و لم يتميز، و لم يترجح وجوده عن لا وجوده، و كل ما لم يجب عن علته فإنه لا يكون، كما قد علمت.

و كيـف يصـح أن يقـال: إن الحركة مـن «ا» إلى «ب» لزمت عـن إرادة عقلية، و الحركـة مـن «ب» إلى «ج» من إرادة أخرى عقليـة، دون أن يلزم عن كل واحدة مـن تلـك الإرادات غير مـا لزم مـن الأخرى، و يكـون بالعكس فـإن «ا» و«ب» و«ج» متشـابهة بالنـوع، و ليس شيء مـن الإرادات الكلية بحيـث يعين«ا» دون «ب» و«ب» دون «ج» و ليـس «الألـف» أولى بأن يتعين مـن «الباء» و«الجيم» عـن تلك الإرادة مـا كانت عقلية، و لا «البـاء» من «الجيم» إلا أن تصير نفسـانية جزئيـة، و إذا لم تتعـين تلـك الحـدود في العقـل بل كانت حـدودا كليـة فقط، لم يمكـن أن توجـد الحركـة مـن «ا» إلى «ب» أولى مـن التي مـن «ب» إلى «ج» و لا «الألـف» أولى بأن يتعين مـن «ب» و«ج» عن تلك الإرادة مـا كانت عقلية، و لا «الباء» مـن «الجيم».

ثم كيـف يمكن أن نفرض فيهـا إرادة و تصورا، ثم إرادة و تصـورا يختلفان في أمر متفـق، و لا اسـتناد فيـه إلى مخصـص شـخصي يقاس بـه؟ و مع هـذا كله فإن العقـل لا يمكنـه أن يفـرض هذا الانتقـال إلا مشـاركا للتخيل و الحـس و لا يمكننا

إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الانتقال العقلي فيما نعقله دائرة معا، فإذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة، و إن كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيل، وأما القوة العقلية مجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائما، إن كان معقوله كليا عن كلي، أو كليا عن جزئي، على ما أوضحناه.

▪ **الشرح**

بعد أن أثبت الشيخ أن الحركة الدائرية لا يمكن أن تكون لمبدئ قريب عقلي، ذكر إشكالًا قد يقال في المقام وحاصله أنه يمكن أن يحرك العقل الجسم باعتبار أنه قد تقدم أن من شرط المحرك أن يكون متجددًا أولًا وأن يكون مدركًا للجزئيات ثانيًا، فأما التجدد فالعقل كعقلنا متجدد بأن ينتقل من فكرة إلى فكرة، فليكن العقل المنفصل المجرد كعقولنا التي تنتقل من المطلوب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب، وأما الشرط الثاني الذي هو إدراك الجزئيات فليكن أمره على نحو إدراك الواجب للجزئيات، حيث قلتم إنه يدرك الجزئيات على نحو كلي، فلماذا لا نقول ههنا الأمر عينه؟ وبذلك يكون قد توفر الشرطان في العقل.

الجواب: إن هذا الإدراك للجزئي من حيث هو كلي لا يشخّص، فهو يعيّن الكلي في مصداق ما كما يعيّن الإنسان الكلي في شخص ما عبر ذكر قيود تجعل مصداقه واحدًا هو زيد ابن فلان وذو الطول الفلاني وهكذا، ولكن هذا الأمر لا يولّد إحساسًا ينبع منه إرادة جزئية للسير من هنا أو هناك، وهذا العلم الجزئي الذي يعطي إرادة جزئية غير متوفر فيما لو قلنا بالإدراك الجزئي بوجه

كلي، فلو أعطى شخص ما كل مواصفات المسافات والخطوات بين البصرة والكوفة لا تتولد له إرادة جزئية لكل خطوة خطوة.

هذا مضافًا إلى أن كل الحركات الجزئية مصاديق للحركة الكلية كما تقدم فكيف يقال إن الإرادة الكلية صححت الانتقال من أ إلى ب ومن ب إلى ج مع أن هذه مشتركات في النوع وليست نسبتها إلى العقل متفاوتة؟!، وكيف كان لا يمكن من خلال القول بالعلم الجزئي بوجه كلي تشخيص الحركات الجزئية دون توسط خيال أو حس واللذين يدركان الجزئيات.

والمتن فيه تكرار وعباراته واضحة.

▪ النتيجة

قال: «كان الأمر على هذا، فالفلك يتحرك بالنفس، و النفس مبدأ حركته القريبة، و تلك النفس متجددة التصور و الإرادة، و هي متوهمة: أي لها إدراك للمتغيرات كالجزئيات و إرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهي كمال جسم الفلك وصورته. ولو كانت لا هكذا، بل قائمة بنفسها من كل وجه، لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل و لا يخالطه ما بالقوة. و المحرك القريب للفلك و إن لم يكن عقلا، فيجب أن يكون قبله عقل، هو السبب المتقدم لحركة الفلك، فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوة غير متناهية، مجردة عن المادة لا تتحرك بالذات ولا بالعرض.

▪ الشرح

يذكر الشيخ ههنا خلاصة المطلب الذي قدّمه، ويفرّع أن ثبوت النفس لا ينفي وجود العقل الصرف الثابت، وذلك لأن الحركة دائرية سرمدية

لا متناهيـة فلا بد أن تكـون صادرة من فيض لا متناهي وهـو ما لا يكون إلا من عقل، لأن كل مادي فهو متناهٍ.

أمـا قولـه أن العقـل لا يحرك بالـذات ولا بالعـرض، ففيـه نكتة مهمـة، فأما عـدم حركـة العقـل بالـذات فواضـح، وأمـا بالعرض فـلأن ما يكـون بالعرض لا بـد أن يكـون فيه شـأنية الاتصـاف، كما يقـال إن الواجب لا يتصـف بالحركة لا بالـذات ولا بالعـرض، بخلاف زيـد الجالس بالسـفينة فإنه يتحـرك بالعرض لأن فيه شـأنية الاتصـاف بالحركة.

قـال: «وأمـا النفـس المحركـة فإنهـا ـ كما تبـين لك ـ جسـمانية مسـتحيلة و مغيرة و ليسـت مجردة عن المادة، بل نسـبتها إلى الفلك نسـبة النفس الحيوانية الـتي لنـا إلينا، إلا أن لهـا أن تعقل بوجه ما تعقلا مشـوبا بالمـادة، و بالجملة تكون أوهامهـا أو ما يشـبه الأوهام صادقـة و تخيلاتها أو ما يشـبه التخيلات حقيقته، كالعقـل العمـلي فينـا. و بالجملـة إدراكاتها بالجسـم و لكن المحـرك الأول لها قوة غيـر ماديـة أصلا بوجه مـن الوجوه. و إذ ليس يجـوز أن يتحرك بوجـه من الوجوه في أن يحـرك، و إلا لاسـتحالت ولكانـت ماديـة ـ كمـا قـد تبين هـذا ـ فيجب أن يحـرك كما يحـرك محرك بتوسـط المحرك الآخر، و ذلـك الآخر محـاول للحركة مريد لها متغير بسـببها، وهذا هـو النحو الـذي يحرك عليه محـرك المحرك.

والـذي يحـرك المحـرك مـن غيـر أن يتغيـر بقصد ومـا اشـتياق فهـو الغاية، و الغـرض الـذي إليه ينحو المحرك، و هو المعشـوق، و المعشـوق بما هو معشـوق هو الخيـر عند العاشـق».

■ **الشرح**

أقول الفرق بين النفس الحيوانية والفلك، هو أن النفس الحيوانية التي لنا أننا نتخيل ثم نعقل، بخلاف الفلك الذي يعقل ثم يتخيل لأنه ليس لديه جوارح بل لديه قوى مخيلة فقط بحيث ترتسم الصور الخيالية له بشكل اتفاقي لا بسبب الجوارح والآلات التي لدينا.

وبما تقدم يظهر أن العقل إنما يحرك الأجسام الفلكية بتحريك النفس لا مباشرة، وإنما هو محرك المحرك من دون أن يتحرك، ولا يكون على ذلك الوصف إلا الغاية، والعقل هو غاية النفس الفلكية، ولذا كان العقل هو معشوق الأفلاك التي هي الغاية والخير لها.

الأمر الثالث: في طبيعة حركة الأفلاك

بل نقول: إن كل متحرك حركة غير قسرية فهي هي إلى أمر ما، و لتشوق أمر ما، حتى الطبيعة أيضا، فإن شوق الطبيعة أمر طبيعي، و هو الكمال الذاتي للجسم: إما في صورته، و إما في أينه و وضعه، و شوق الإرادة أمر إرادي، إما إرادة لمطلوب حسي كاللذة، أو وهمي خيالي كالغلبة، أو ظني و هو الخير المظنون. فطالب اللذة هو الشهوة، و طالب الغلبة هو الغضب، و طالب الخير المظنون هو الظن، و طالب الخير الحقيقي المحض هو العقل، و يسمى هذا الطلب اختيارا. والشهوة و الغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير و لا ينفعل، فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملاءمة، فيرجع إلى حال ملاءمة، فيلتذ أو ينتقم من مخيل له فيغضب. وعلى أن كل حركة إلى لذيذ أو غلبة فهي متناهية. وأيضا فإن أكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا و إرادة لخير حقيقي، فلا يخلو ذلك الخير: إما أن يكون مما ينال بالحركة فيتوصل إليه، أو يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه، بل هو مباين، و لا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فينال بالحركة، و إلا لانقطعت الحركة، و لا يجوز أن يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا، كما من شأننا أن نجود لنمدح، و نحسن الأفعال ليحدث لنا ملكة فاضلة، أو نصير خيرين، و ذلك أن المفعول يكتسب لإكماله من فاعله، و محال أن يعود فيكمل جوهر فاعله، فإن كمال المعلول أخس من كمال العلة الفاعلة، و الأخس لا يكسب الأشرف و الأكمل كمالا، بل عسى أن يهيئ الأخس للأفضل آلته و مادته حتى يوجد هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

و أما نحن فإن المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون، والملكة الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدها و يهيئ لها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس ـ و هو العقل الفعال ـ أو جوهر آخر يشبهه، وعلى هذا فإن الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية، ولكن على أنها مهيئة للمادة لا موجدة، وكلامنا في الموجد، ثم بالجملة إذا كان الفعل مهيئا ليوجد كمالا انتهت الحركة عند حصوله.

فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شأنه أن ينال، وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان، و التشبه به هو تعقل ذاته في كمالها، فيصير مثله، في أن يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الأبدي على أكمل ما يكون

لجوهر الشيء في أحواله و لوازمه كمالا لذلك، فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أول الأمر تم تشبهه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أول الأمر تم تشبهه به بالحركة.»

▪ الشرح

اتضح أن المبدأ القريب لحركة الأفلاك هو النفس المنطبعة في الأفلاك، ولكن لا على نحو تكون النفوس هي السبب الوحيد لحركة الأفلاك، لأن حركتها لا متناهية وحيث إن النفس منطبعة في المادة لا تكون لا متناهية بل هي متناهية بالفعل، بل لا بد على ذلك من عقل لا متناهٍ عن المادة لتجرّده يفيض هذه الحركة اللامتناهية على الجسم بتوسط النفس.

وهذا العقل يكون بمثابة الغاية البعيدة للحركة السماوية، وهو لا يحرّك بأن يتحرك بل يحرك تحريك المعشوق للعاشق، وتحريك الغايات لذوي الغايات، كما في تحريك العالم لطلبة العلم حيث يجذبهم لكماله.

وكيف كان فإن هذه النفوس الفلكية لها غايات تصبو إليها وهي علة حركتها، ومن ثم يفرع الشيخ على هذا الأمر قاعدة كلية، حاصلها أن الفاعل الطبيعي له غاية لا تعدو كونها غاية طبيعية كما يطلب الصبي صورة الرجولة بحركته الطبيعية لا الإرادية، او كطلب الحجر بطبعه الاستكنان في الارض، فالغاية تابعة طبيعة الحركة والمتحرك، وأما في الحركات الإرادية فيكون مراد المتحرك إما أن يكون تحقيق لذة حسية أو خيالية أو وهمية أو عقلية.

واللذة الحسية كشوقه نحو الطعام والشراب، والخيالية كشوقه نحو الموسيق بإرادته، والوهمية كالغلبة والسطوة بحيث تكون محركة للاعب أن يلعب

وينتصر، واللذة العقلية الدنيوية والتي أسماها الشيخ المظنونة فكالسمعة والصيت التي هي أمور كلية، وإنما أسماها خير مظنون لأنها متصرمة، وأما اللذة العقلية الباقية فكالعلم والحكمة.

ثم إن اللذائذ الحسية فهي مقتضى الشهوة، والذي يطلب الغلبة والانتصار فبمقتضى القوة الغضبية، وأما الذي يطلب اللذائذ العقلية الزائلة فيكون بمقتضى قوة الوهم، وأخيرًا طلب اللذات العقلية الدائمة والباقية والتي هي الكمالات الحقيقية فلا يكون إلا بمقتضى العقل.

فأي حركة من هذه الحركات ومقتضياتها هي التي تكون غاية للأفلاك؟

أما الشهوات والغضب فلا يمكن أن توجد في الأفلاك لأن هذه اللذائذ المادية الشهوية والغضبية تكون موجودة في الجوهر القابل للتبدل والتغير، لأنها طلب انتقال من حالة غير ملائمة إلى حالة ملائمة، كالجوع الذي يدفع الإنسان للطعام لكي يرجع إلى حالته الطبيعية قبل الجوع، فحدوث النقص منشأ الذات المادية الشهوانية أو الغضبية، فليس هو من سنخ اكتساب الكمال الحقيقي ولذلك يسكن الشخص الذي يحصل عليها بعد الحصول عليها، وهذه الشهوات والأمور الغضبية منزهة عنها الأفلاك إذ ليس فيها استحالات كيفية تسكن عند التحصل والحال أن الأفلاك ذات حركة سرمدية، ومن هنا قالوا إن للأفلاك طبيعة خامسة ليس فيها اختلافات مزاجية من الرطوبة واليبوسة والبرودة والحرارة التي تهيء الأمور لثوران الشهوة أو الغضب، فلا يكون داعي الحركة الشهوة والغضب لديها، كما لا يمكن أن يكون الباعث للحركة اللذة العقلية المظنونة للعلة عينها وهي أنها تزول مع أن حركة الأفلاك سرمدية، فلا يبقى إلا أن يكون تشوقها للكمال الحقيقي الباقي ما بقي الدهر.

نعم، الكمال الحقيقي على نحوين:

- كمال حقيقي ينال بالحركة كالتعلم بحيث تتوقف الحركة بعد الحصول عليه

- كمال لا يمكن أن ينال بالحركة

والأول يعقبه السكون والتوقف بعد الوصول، لأنه حركة لطلب المفقود، فلا يبق للأفلاك التي حركتها سرمدية سوى الكمال الذي لا يمكن أن ينال بالحركة والذي لا يمكن الوصول إليه والسكون بعد الوصول، إن قلت إن الكمال الذي لا يمكن أن يُنال لا يكون مطلوبًا أصلًا لليأس عن الوصول إليه، قلت يطلبه للتشبّه بالكامل، مثله كمثل التشبه بالنبي وهو قدوة للمؤمنين في عين عدم إمكان الحصول على كماله الذي هو عليه، ومعنى التشبه هو السعي لاستحصال أقصى ما يمكن للطاقة البشرية للحصول على الكمال المتحقق في الغاية، وهو من عجائب الأمور حيث يكون التشبه بالثابت يكون بدوام الحركة.

كما أن الإنسان عندما يطلب غاية حتى يستكمل بها لا تكون هذه الغاية معلولة للمتحرك، لأنها لو كانت معلولة له لكان أشرف منها، وكيف تستكمل العلة بمعلولها؟! لا يمكن، بل المستكمل معدّ لحصول الاشرف لا موجدًا له، كما أن إطعام الطعام ليس إلا علة معدّة لفيضان الكرم من العقل الفعال، وهذا الذي أشار إليه الشيخ بقوله «و لا يجوز أن يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا...إلخ» كما أن الحرارة الغريزية التي هي الطاقة المحركة للروح البخاري مهيئة ومعدة لتدبير النفس للبدن.

الامر الرابع: في تحقيق تشبه الأفلاك بالغاية

قال الشيخ: «وتحقيق هذا هو أن الجوهر السماوي قد بان أن محركه يحرك عن قوة غير متناهية.

و القوة التي لنفسه الجسمانية متناهية، لكنها ـ بما يعقل الأول فيسنح عليها من نوره و قوته دائما ـ تصير كأن له قوة غير متناهية، فلا يكون له قوة غير متناهية، بل للمعقول الذي يسنح عليه من نوره و قوته، و هو ـ أعني الجرم السماوي ـ في جوهره على كماله الأقصى إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوة، وكذلك في كمه و كيفه، إلا في وضعه أو أينه أولا، و فيما يتبع وجودهما من الأمور ثانيا، و إنه ليس أن يكون على وضع أو أين أولى بجوهره من أن يكون على وضع أو أين آخر له في حيزه، فإنه ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقيا له أو لجزئه من جزء آخر. فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة، فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه، و التشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائما، و لم يكن هذا ممكنا للجوهر السماوي بالعدد، فحفظ بالنوع و التعاقب، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال، و مبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن، و مبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه، و أنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن يكون بالفعل أينا لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقا إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن أن تكون له، أو إلى أن يكون على أكمل ما يكون له من كونه متحركا، و خصوصا و يتبع ذلك من الأحوال و المقادير الفائضة ما يتشبه فيه بالأول تعالى من حيث هو مفيد للخيرات،

لا أن يكون المقصود تلك الأشـياء فتكون الحركة لأجل تلك الأشـياء، بل أن يكون المقصـود هـو التشبه بـالأول تعـالى ـ بقـدر الإمـكان ـ في أن يكون عـلى أكمل مـا يكـون في نفسـه، و فيمـا يتبعه من حيث هو تشـبه بـالأول، لا مـن حيث هو يصـدر عنه أمـور بعده حتى تكـون الحركة لأجـل ذلك بالمقصـود الأول، كلا.

و أقـول: إن نفـس الشـوق إلى التشـبه بـالأول مـن حيـث هو بالفعـل تصدر عنـه الحركـة الفلكيـة صدور الشـيء عـن التصـور الموجـب لـه، و إن كان غير مقصـود في ذاتـه بالقصـد الأول، لأن ذلك تصـور لما بالفعل فيحـدث عنه طلب لمـا بالفعـل الأكمـل، و لا يمكن بالشـخص فيكـون بالتعاقـب و هـو الحركة، لأن الشـخص الواحـد إذا دام لم يحصـل لأمثالـه وجـود، و بقيت دائمـا بالقوة.

و الحركـة تتبع أيضـا ذلك التصور المقصـود على هذا النحـو، لا على أن تكون مقصـودة أوليـة و إن كان ذلك التصور الواحـد يتبعه تصورات جزئيـة ـ ذكرناها و فصلناهـا ـ عـلى سـبيل الانبعـاث لا عـلى سـبيل المقصـود الأول، و تتبع تلك التصـورات الجزئيـة الحـركات المنتقـل بهـا في الأوضـاع، و الجـزء الواحـد بكماله لا يمكـن في هـذا البـاب فيكـون الشـوق الأول على مـا ذكرنـا، و يكون سـائر ما يتلـوه انبعاثـات، و هـذه الأشـياء قـد يوجد لهـا نظائر بعيـدة في أبداننا ليسـت تناسـبها، و إن كانـت قد تخيلها و تحكيها، مثل أن الشـوق إذا اشـتد إلى خليل، أو إلى شيء آخـر، تبـع ذلك فينـا تخيلات على سـبيل الانبعـاث، يتبعها حركات ليسـت الحركات التي نحو المشـتاق نفسـه، بل حركات نحـو شيء في طريقه و في سـبيله و أقرب ما يكـون منه.

فالحركـة الفلكيـة كائنـة بـالإرادة و الشـوق عـلى هـذا النحو، و هـذه الحركة مبدؤها شـوق و اختيـار و لكن على النحو الـذي ذكرناه، ليـس أن تكون الحركة

مقصـودة بالقصد الأول، و هـذه الحركة كأنها عبادة ما ملكيـة أو فلكية، و ليس مـن شـرط الحركـة الإراديـة أن تكـون مقصـودة في نفسـها، بـل إذا كانـت القوة الشـوقية تشـتاق نحو أمر يسـنح منها تأثيـر يحرك الأعضـاء، فتـارة يتحرك على النحـو الذي يوصل بـه إلى الغرض، وتارة عـلى نحو آخر مشـابه أو مقارب له إذا كان عـن تخيـل، سـواء كان الغرض أمرا ينـال، أو أمرا يقتدى بـه و يحتذى حذوه و يتشـبه بوجوده.»

■ **الشرح**

بعـد أن بـيّن الشـيخ أنـه لا بـد للفلـك بالتشـبه بالكمـال، يبـيّن أن الجوهر السـماوي حيث لا يحصـل له تبدلات كيفيـة ولا كمية، لا يبقى عنـده إلا النقص في وضعه، والمقصود منه أن الفلك الذي يسـير حركة مسـتديرة لا يكون حاضرًا في كل نقـاط الاسـتدارة معًـا فهـو يتعاقب على كل الحـالات الوضعيـة له، فإذا كان فـوق بالفعـل يكـون تحت بالقـوة، والعكـس بالعكس، فبقيت فيـه حيثية قـوة، فيبـقى يخرج مـن القوة إلى الفعـل دائمًـا لأن ليس له وضـع أولى من وضع آخـر في عـين أنـه لا يمكـن أن يكـون في كل الأوضـاع في وقت واحد، فيسـتمر في الحركـة، فـإذا سـكن يفقـد السـعي نحو اسـتفاضة كمـال وضعـي، فيبقى انه يتعاقـب بحركـة سـرمدية على كل الأوضـاع التي تمكـن له، وإن شـئت قلت إن الفلـك فاعـل لا متناهـي وقابـل لا متناهي وهذا الـذي يحفظ سـرمدية حركته.

وبعبـارة أخـرى، فـإن أي وضـع للفلـك ليـس بـأولى مـن اي وضـع آخـر بالنسـبة له، فبمـا أنها لو ظلت الأفلاك سـاكنة لبقيت بالقوة بالنسـبة للأوضاع الأخـرى وحيـث لا يمكنها أن تكـون في كل الأوضـاع دفعة واحـدة كان الأكمل

لها أن تكون في كل الاوضاع على نحو التعاقب والبدل وهو ما يستلزم حركة استدارية لا متناهية.

فهذه الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لأجل صيرورة الفلك في أفضل الاوضاع له.

ويشير الشيخ إلى أن عالم الفلك يكون مبدأ لفيضان الخير لعالم الكون والفساد، كالمد والجزر وطلوع وغروب الشمس مضافًا إلى ما كان يعتقده الطبيعيون القدماء من تأثير الأفلاك على النفوس والحوادث الأرضية، وتصبح حركة الأفلاك كالعقل من جهة أنها حصلت على الكمال الممكن لها وصارت مبدأ للخيرات في عالم الكون والفساد، هذا كله يكون بالعرض لأن كمالها ليس من ذاتها.

ثم يذكر أن هذا الشوق موجود في الجسم الطبيعي الذي يمكن أن يكون رجوعه إلى مكانه الطبيعي الذي تقتضيه طبيعته، وأما الفلك الذي له نفس فحاله الكون في كل الأوضاع، فله شوق في ذلك بناء على التشبه إلى مبدئه، وخصوصًا إذا كانت هذه الحركة الفلكية السرمدية مبدأ لفتح باب الخيرات على باب العناصر وغن لم يكن هذا مقصودًا له بالذات، فالذي يستكمل ويكمّل خير من الذي يستكمل فقط.

ولا بد ان يعلم أن حركة الأفلاك لا تكون مطلوبة بالذات، بل إنها تتصور كمالها فتسعى إليه عبر التشبه بالكامل فيلزم على ذلك الحركة السرمدية.

وهذا الشوق الكلي للكامل وللغاية تنبع منه كمالات أخرى جزئية تلقائيًا، كما لو اشتاق شخص لزيارة صديق له فينتج عنه شوق للطريق والسير، وهذه الحركات الجزئية ليست مطلوبة لذاته بل مطلوبة لأنها تقع في سبيل حصول الغاية.

والفلك لا يقصد بالذات حركة بعينها وإلا لسكن بعد الوصول إلى غايتها،

بل شـوقه شـوق كلي ينبعث منها حركات جزئيـة لا متناهية.

ويشـبه الشـيخ حركة الفلك بالعبادة كالطواف، فالطـواف الذي يحصل عند الأفـلاك تلقائيًـا نتيجـة المحبة يـكاد يكون حركة عشـقية نتيجة تصـور وتعقل المعشـوق، فالتصـور العقلي ينعكـس على الجسـم الفلكي اسـتدارة لا متناهي، وليـس من شـرط الحركة الغراديـة أن تكون مقصـودة بالذات.

الأمر الرابع: في العقول العرضية

«فـإذا بلـغ الالتـذاذ بتعقـل المبـدإ الأول، و بمـا يعقل منـه أو يـدرك منه على نحـو عقلي أو نفسـاني، شـغل ذلـك عـن كل شيء و كل جهة، لكنـه ينبعث عن ذلـك ما هو أدون مرتبة منه، و هو الشـوق إلى التشـبه به بمقـدار الإمكان، فيلزم طلـب الحركـة لا مـن حيث هـي حركـة، و لكـن من حيـث قلنـا، و يكـون هذا الشـوق يتبع ذلك العشـق و الالتذاذ منبعثا عنـه، و هذا الاسـتكمال منبعثا عن الشـوق، فعلى هـذا النحو يحرك المبـدأ الأول جرم السـماء.

و قـد اتضـح لك مـن هذه الجملـة أيضـا، أن المعلـم الأول إذا قـال: إن الفلك متحـرك بطبعـه فـا ذا يعـني، أو قـال: إنه متحـرك بالنفس فـا ذا يعـني، أو قال: متحـرك بقوة غيـر متناهية تحرك كما يحرك المعشـوق، فما ذا يعـني، و أنه ليس في أقواله تناقـض و لا اختلاف.

ثم أنـت تعلـم أن جوهر هذا الخيـر المعشـوق الأول واحد، و لا يمكـن أن يكون هـذا المحرك الأول الذي لجملة السـماء فوق واحـد، و إن كان لكل كرة من كرات السـماء محـرك قريب يخصها، و متشـوق و معشـوق يخصها على ما يـراه المعلم الأول و مـن بعده من محصلي علماء المشـائين، فإنهم إنمـا ينفون الكثرة عن محرك

الـكل، و يثبتـون الكثـرة للمحـركات المفارقة و غيـر المفارقة الـتي يختص واحدا واحـدا منها، فيجعلـون أول المفارقات الخاصة محرك الكـرة الأولى، وهي عند من تقـدم بطلميـوس كرة الثوابـت، و عند من تعلـم العلوم التي ظهـرت لبطلميوس كـرة خارجـة عنهـا محيطة بهـا غيـر مكوكبة، و بعـد ذلك محـرك الكـرة التي تلي الأولى بحسـب اختـلاف الرأيين، و كذلـك هلم جرا.

فهـؤلاء يرون أن محـرك الكل شيء واحـد، و لكل كرة بعد ذلـك محرك خاص. و المعلـم الأول يضـع عدد الكـرات المتحركة على مـا كان ظهر في زمانـه، و يتبع عددهـا عـدد المبـادي المفارقـة. و بعض من هو أسـد قـولا من أصحابـه يصرح و يقـول - في رسـالته الـتي في مبادئ الـكل - إن محرك جملة السـماء واحد لا يجوز أن يكـون عـددا كثيـرا، و إن كان لـكل كرة محرك و متشـوق يخصانهـا. و الذي يحسـن عبارته عـن كتب المعلم الأول على سـبيل تلخيـص، و إن لم يكن يغوص في المعـاني، يصـرح و يقـول ما هـذا معناه: إن الأشـبه والأحـق وجود مبـدإ حركة خاصـة لـكل فلك على أنه فيه، و وجـود مبدإ حركة خاصة له على أنه معشـوق مفـارق. و هذان أقـرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سـواء السـبيل.

ثم القيـاس يوجـب هـذا، فإنـه قد صح لنـا بصناعـة المجسـطي أن حركات و كـرات سماويـة كثيـرة و مختلفـة في الجهة و في السـرعة و البـطء، فيجب لكل حركـة محـرك غيـر الـذي للآخر و مشـوق غيـر الـذي للآخـر، و إلا لمـا اختلفت الجهات، و لمـا اختلفـت السـرعة و البطء.

وقـد بينـا أن هـذه المتشـوقات خيـرات محضـة مفارقـة للمـادة، و إن كانت الكرات و الحركات كلها تشـترك في الشوق إلى المبدإ الأول، فتشترك لذلك في دوام الحركة و استدارتها ونحن نزيد هذا بيانا.»

▪ **الشرح**

يذكر أن الالتذاذ العقلي أو الخيالي إذا استولى على العاشق أو المستكمل يشغله عن كل ما سوى الغاية.

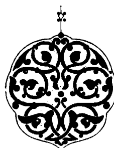
ثم يذكر الشيخ دفاعًا عن أرسطو حيث حمل كلامه البعض على التناقض حيث قال تارة إن مبدأ الحركة الطبيعة وتارة أخرى النفس وثالثة العقل، فيقول الشيخ إن المقصود من كون الحركة طبيعية هو أنها طباعية باعتبار أن النفس ذاتية للجسم المتحرك فلا تناقض طبيعتها ولا تخالف طبيعته الجسمانية، وأما كون الحركة نفسانية فواضح مما قدمنا، وأما كون مبدئها العقل فهو بأخذ المبدأ البعيد للحركة لا القريب، فلا تهافت في كلام المعلم الأول.

وفي قوله «ثم أنت تعلم...» يشير إلى أن أرسطو وأتباعه عندما كانوا يتكلمون عن المحركات المجردة كانوا يسمونها آلهة، فكأن الجوهر المجرد في استعمال أهل اليونان يقال له إله، والمتأله هو المتجرّد، وعليه فإن هذه العقول حيث كانت كثيرة كانوا يتهمون أرسطو بأنه وثني ويقول بتعدد الآلهة، ولا تعدو هذه التهمة اشتباهًا في إطلاق اللفظ.

ونقول إن أرسطو وأتباعه كانوا من الموحدين حيث يقولون إن المحرك الاول هو الإله الواحد ولكن المحركات التي دونه متعددة وأطلقوا عليها أنها آلهة بحسب الاشتراك في الاسم بينها وبينه.

وهذه المحركات الخاصة قبل بطليموس صاحب الهيئة والذي كان بعد أرسطو بقرون، كان يعتقد الحكماء الطبيعيون أن الافلاك ثمانية فالفلك الاول هوفلك الأفلاك ثم زحل والمشتري والمريخ والشمس وزهرة وعطارد والقمر، وأما بطليموس فاكتشف الفلك التاسع وهو ما أسموه الأطلس، فإن كانت الأفلاك

ثمانيـة كمـا قـال القدمـاء تكـون العقـول تسـعة، وهي عقل لـكل فلـك يحرّكه وعقـل عـالم العناصـر، وأمـا إن كانت الأفلاك تسـعة بحسـب هيئـة بطليموس تكون العقول عشرة.



[الفصل الثالث] (ح)

فصل في كيفية صدور الأفعال من المبادي العالية، ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من المحركات المفارقة المعقولة بذاتها المعشوقة

الأمر الأول: في تقرير الإشكال حول قصد العالي للسافل والجواب الذي طُرح

قال الشيخ «ولنحقق هذا البيان، ولنفتتح من مبدإ آخر فنقول: إن قوما لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين[1] إذ يقول: إن الاختلاف في هذه الحركات و جهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر[2]،

(١) أي الاسكندر الأفروديسي

(٢) أي عالم العناصر

وكانوا سمعوا أيضا و علموا بالقياس[1] أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها، أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا: إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت كرة القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه.

و أما اختلاف الحركات، فلاختلاف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون و الفساد اختلافا ينتظم به بقاء الأنواع، كما أن رجلا خيرا لو أراد أن يمضي في حاجته سمت موضع، و اعترض إليه طريقان: أحدهما يختص بإيصاله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره، و الآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق، وجب في حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني، و إن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل ذاته. قالوا:

فكذلك حركة كل فلك، إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائما، لكن الحركة إلى هذه الجهة و بهذه السرعة لينتفع غيره.»

■ **الشرح**

ذكرنا أن المبدأ القريب للحركة الفلكية السرمدية هي النفس الفلكية وأن المبدأ البعيد هي العقول الخاصة بكل فلك، وأن العشق المشترك بين جميع النفوس الفلكية للمدبأ الأولى سبحانه وتعالى باعث على اشتراكها في أصل الحركة الاستدارية السرمدية، وأما خصوصية المحركات العقلية فهو باعث على اختلاف جهة الحركات واختلاف السرعات فيما بينها.

والشيخ يزيد هذا الأمر بيانًا في هذا الفصل، ويريد أن يؤسس لقاعدة

---

(١) أي بالدليل العقلي

حكيمة وهي نفي أن يكون السافل غاية لفعل العالي، فلا يكون العالي فاعلًا من أجل السافل الذي هو معلول له.

وبيان ذلك أن الاسكندر الافروديسي أُثر عنه أن الحركات الفلكية واختلافها في السرعة والبطء والجهات المختلفة لأجل العناية في الكائنات الفاسدات من العناصر تحت فلك القمر، فلمّا سمع المتأخرون عنه هذا الأمر وفي نفس الوقت سمعوا من الحكماء أن العالي لا يقصد في فعله السافل، توهموا التهافت بين القولين، وحاولوا الجمع بين هذين الأمرين فقالوا أن العالي في أصل حركته الاستدارية لا يقصد السافل ولكن في خصوصيات هذه الحركة من الاتجاه والسرعة والبطء يقصد السافل، وضربوا لذلك مثلًا عرفيًا، وهو أنه لو فرضنا رجلًا فاعلًا للخير، وإنما سلك طريقًا لأجل هذه الغاية بالذات، ولكن أمامه طريقان أحدهما إذا سلكه يصل النفع إلى الغير والآخر لو سلكه لم يصل النفع به إلى الغير، ولم يكن بين الطريقين إلا هذا الفرق، فلا شك في أنه يسلك الطريق الذي يوصل به النفع للغير ولا يخل هذا في أصل حركته إلى الخير بالذات، غاية الأمر أن إيصال النفع للغير لم يكن هو المقصد الأساسي وعلة الفاعلية وإنما أمر يرجع لخصوصيات الحركة وهو سلوك طريق دون غيره دون الإخلال بأصل المقصد والغاية، فعندما قصد الطريق إنما قصده لأجل الغاية لا لأجل إيصال النفع وإنما من خصوصيات سلوك الطريق الذي اختاره إيصال النفع للغير.

الأمر الثاني: في جواب الشيخ عن الإشكال

قال الشيخ «فأول ما نقول لهؤلاء: إنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية

في حركاتها قصد ما لأجل شيء معلول[1]، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها و الحركة كانت لا تضرها في الوجود و تنفع غيرها، و لم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر أو أعسر فاختارت الأنفع. فإن كانت العلة المانعة عن القول بأن مصير حركتها لنفع الغير، استحالة قصدها فعلا لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة. و إن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة، لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء هذه الحال، وليس ذلك[2] على ترتيب القوة والضعف في الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب إليه، بل ذلك مختلف.

ونقول بالجملة: لا يجوز أن يكون منها شيء لأجل الكائنات، لا قصد حركة، و لا قصد جهة من حركة، و لا تقدير سرعة و بطء، بل ولا قصد فعل البتة لأجلها، و ذلك لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود، فيكون أنقص وجودا من المقصود، لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو أتم وجودا من الآخر من حيث هو و الآخر على ما هما عليه، بل به يتم للآخر النحو من الوجود الداعي إلى القصد. ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس، فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون، و إلا كان القصد معطيا و مفيدا لوجود ما هو أكمل وجودا منه.

و إنما يقصد بالواجب[3] شيء يكون القصد مهيئا له و مفيد وجوده شيء

---

(١) أي السافل.

(٢) أي اختلاف السرعة والبطء في الأفلاك.

(٣) بالضرورة.

آخـر: مثل الطبيب للصحة، فالطبيـب لا يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة و الآلة، و إنمـا يفيـد الصحـة مبـدأ أجـل من الطبيـب، و هـو الـذي يعطي المـادة جميع صورهـا، و ذاته أشـرف من المادة. و ربمـا كان القاصد مخطئا في قصـده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلا يكون القصد لأجله في الطبع بل بالخطإ».

▪ الشرح

ولم يرتض الشـيخ الجواب الذي طرحوه، والذي هو أقرب ما يكون إلى الجمع العـرفي الفقهي بين الأقـوال المتفاوتة، وهو ما لا ينفع في العقليـات والتكوينيات، ويقـول إن هـذا الـذي ذكـروه محال، و إنمـا نقـول إن خصوصية الحركـة لا تباين أصـل الحركـة، فـإن أمكن تجويـز قصد العـالي للسـافل في خصوصيـة الحركة فلا يكـون هنـاك مانـع مـن القـول بأنـه يقصـد السـافل في أصل الحركـة، فمن يقصـد طريقًـا دون طريق لإيصال النفع إلى الغير فليكـن جائزًا أن يتحرك لأجل الغيـر أيضًا، فلا ينفـع ما ذكروه من رفـع التهافت الظاهر، فـإذا كانت الأفلاك في خصوصيـات حركتهـا تقصد السـافل فليكن هذا أمرها في أصـل حركتها، ويقال عندئـذ إن سـكونها لا يفرق عـن حركتها في أصـل كمالها، فلتكـن حركتها لأجل إيصـال النفـع لما دون فلـك القمر من عـالم العناصر، وحاصل الأمـر إنه لا فرق في قصـد الجهة أو في قصد أصل الحركة فيما يتعلق بعدم طلب العالي للسـافل.

نعـم، يريـد الشـيخ أن يقـول إن الحكـم الذي ذكـره الحكماء مـن أن العالي لا يقصـد السـافل هـو حكـم عقـلي لا يقبـل التخصيص بالأمـر الـذي ذكروه، فالعلـة التي تمنع من أن يقصد العالي السـافل في أصـل فعله تمنع أيضًا أن يقصد السـافل في خصوصيات فعلـه، وذلك لأن الفاعل عندما يقصد شـيئًا فالمقصود

أشـرف مـن قصد الفاعل لأنه إنما يطلبه ليسـتكمل به، فـإذا كان المقصود مكمّلًا لـه وكان المقصـود أخـس لـزم أن يسـتكمل الاشـرف بالأخس، وهـو محال لأن الأخـس إنمـا هـو معلول للأشـرف ويأخـذ كمالاته منـه فلا يمكـن أن يكون هو المكمّـل لعلته الاشـرف منـه، فالطالب للعلم مثـلًا فاقد له، فلا يمكـن أن يكون الواجـد للعلـم والمفيض لـه طالبًا للعلـم وقاصدًا له.

أقـول، وهـذا منبـه إلى قضيـة أخرى هـي أننا لسـنا علـة لحصولـة كمالاتنا بأفعالنـا، فالإنسـان بطلبـه العلم لا يوجد العلـم، إنما الطالب فاقـد للعلم والذي يوجـد العلـم شيء غيـره، فخلاصة الأمـر أنه لا يجتمع إفـادة الكمال واسـتفادة نفس الكمال.

وقولـه «وليـس ذلك على ترتيـب القوة والضعـف في الأفلاك بسـبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسـفل حتى ينسـب إليه، بـل ذلك مختلف.» يريد بـه أنـه لا يقال إن الأشـرف مـن الأفلاك اسـرع لأجـل طبيعته والسـافل أبطـء لأجـل طبيعتـه، بـل لم يثبـت في علم الفلـك هذا الأمـر إذ من الجائـز أن يكون الأشرف أبطأ من السافل.

وخلاصـة الأمـر أن الأفـلاك لا يمكـن أن تفعل شـيئًا لأجـل الكائنات، لا في أصـل حركتها ولا في خصوصية الحركات، لأنه ذلك يسـتلزم المحال من أن يكون القاصد يسـتكمل بمقصوده الأخس والذي استفاض منه الوجود وكمال الوجود، وههنـا نقطـة جديـرة بالالتفـات بـأن قصد الأشـرف يكـون للمقصـود الأكمل ثبوتًـا وفي نفـس الأمـر، وإلا فإن الإنسـان قد يتوهم كمـالًا مقصـودًا له ويكون المقصـود في الواقـع أخس، كما يقصد الإنسـان عالمـًا ليأخذ منـه العلم فيجده أنـه ليـس بعـالم في نفس الأمر، فالإنسـان لتوهمـه بأنه مـا يقصده عـالم تحرك

نحـوه وطلبـه، وعليه قـد تكون الحركة مـن المتحرك لتوهم الأشـرفية في الأخس، وهـذا مفـاد قولـه «فلا يكون البتـة إلى معلـول قصد صادق غيـر مظنون».

وقوله «و إنما يقصد بالواجب[1] شيء يكون القصد مهيئا له و مفيد وجوده شيء آخـر» يريد بـه تقرير المعنى السـابق من أن الفاعـل والمتحرك إنما يقصد شـيئًا بحيـث يكون قصده له علة معدة لأن يفيض الأشـرف الكمـال على القاصد، كما يقصد المريض الطبيب لكي يفيض الواجب تعالى الصحة على القاصد.

الأمر الثالث: في بيان الجواب بطريقة أدق

قـال الشـيخ «و لأن هـذا البيـان يحتـاج إلى تطويـل وتحقيـق، وفيه شـكوك لا تنحـل إلا بالـكلام المشـبع، فلنعدل إلى الطريـق الأوضح فنقـول: إن كل قصد فلـه مقصـود، والعقلي منـه هو الـذي يكون وجـود المقصـود عـن القاصد أولى بالقاصـد مـن لا وجـوده عنه، و إلا فهـو هدر. و الشـيء الذي هو أولى بالشـيء فإنـه يفيـد كمالا مـا، إن كان بالحقيقـة فحقيقيـا، و إن كان بالظـن فظنيا: مثل اسـتحقاق المـدح و ظهـور القـدرة و بقـاء الذكـر، فهذه و مـا أشـبهها كمالات ظنيـة. أو الربـح، أو السـلامة، أو رضي الله تعـالى و تقدس وحسـن معـاد الآخرة، وهـذه وما أشـبهها كمـالات حقيقية لا تـتم بالقاصد وحـده[2]".

فـإذن، كل قصد ليس عبثا فإنـه يفيد كمالا ما لقاصده لـو لم يقصده لم يكن ذلـك الكمـال، و العبـث أيضا يشـبه أن يكـون كذلك، فـإن فيه لـذة أو راحة أو غيـر ذلك أو شـيئا مما علمت أو سـائر مـا تبين لك.

---

(١) بالضرورة.

(٢) أي هي كمالات مفاضة عليه من غيره.

و محـال أن يكون المعلول المسـتكمل وجـوده بالعلة يفيد العلـة كمالا لم يكن، فـإن المواضع التي يظن فيهـا أن المعلول أفاد علته كمالا مواضـع كاذبة أو محرفة، و مثلـك ممن أحاط بما سـلف له من الفنـون لا يقصر عن تأملهـا و حلها.»

■ **الشرح**

ههنا يبيّن الشـيخ المطلب السـابق من أن الأشـرف لا يكـون طالبًا للأخس في حركتـه، وأن ما نشـاهده مـن الحركات في هـذا العالم إنما هـي معدات لأجل إفاضـة الكمـالات مـن العـالم الأعـلى، يذكر ههنـا تتمة لـكلام المستشـكل قد يتـراءى أنهـا أعمق وأكثر دقة من الأمثلة العرفية التي طرحوها سـابقًا، وخلاصة قولهـم أنـه لـو سـلّمنا أن العالي لا يتحـرك ولا يفعل لأجـل السـافل، ولكن هذا لا يمنـع أنه يهـتم ويعتني به من أجل أن يسـتكمل السـافل.

وأجاب الشـيخ على هذا الكلام باسـتدلال أدق مما سـبق، وحاصل الأمر أن الشيء عندما يقصد شيئًا، فلا بد أن يكون قصده إما عقلانيًا أو عبثيًا:

فـإن كان قصـده عقلانيًا فحصـول هذه الغاية لا بد أن يكـون أولى من عدم حصولهـا، إذ ليـس هنـاك معـنى للغايـة العقلانيـة إلا هـذه، أي إن الغاية التي توصـف بأنها غايـة عقلانية وجودهـا وتحققها وصدورها مـن الفاعل أولى عقلًا مـن عـدم صدورهـا وتحققها، فبالتـالي إن قـول القائـل إن العـالي يفعل لأجل اسـتكمال السـافل فهـذا يعني ـ عـلى فرض كـون الغايـة للفعل عقلانيـة ـ أن فعلـه لأجـل السـافل أولى مـن عـدم فعله لأجلـه، وعندئـذ يأتي الإشـكال أن الفاعـل أولى لـه من حيـث ذاته أن يفعل لأجل السـافل، فهذا يرجع بلا شـك إلى اسـتكمال العـالي بالسـافل، إذ معنـاه أن العالي يفعل فعلًا هـو أولى له ذاتًا

ويكـون هـذا الفعل لأجل السـافل، فلا معنى للجمع بين أولوية الفعل بالنسـبة للفاعـل عقـلًا وكـون الفعـل للسـافل إلا أن يكـون الفاعـل يقصد أمـرًا لأجل السافل. فيعود الإشكال من رأس.

ولا فـرق ههنـا بين أن يكون الكمـال حقيقيًا أو ظنيًا، لما تقـدم من الكمال قد يكـون متوهمًـا لا يكـون له أثـر حقيـقي في النفس ومع ذلـك يتحرك لـه الفاعل لتوهمـه كونه كمالًا حقيقيًا، كالفعـل لأجل المدح فإن المدح لو حصل في الحقيقة لا يزيد الإنسان كمالًا في ذاته واقعًا.

أما إن قيل إن الفعل ليس أولى للفاعل من عدم الفعل، كان الإشكال من جهة أن الفعل لو صدر يكون ترجيحًا بلا مرجح وهو محال.

وأما إن كان الفاعل عابثًا فالكلام هو الكلام، فإنه وإن لم تكن له غاية عقلية أولى له من عدمها عقلًا، ففيها لذة أو راحة وما أشبه ذلك وهي له أولى من عدمها بحسب توهمه وظنه، فرجع أن يكون الفعل لأجل سافل يرجع لنقص في الفاعل وكون القصد لأجل ما هو مفقود عند الفاعل، والمفقود يقصد الواجد أي الأشرف لا الأخس، وإن شئت قلت إن المعلول لا يفيد علته كمالًا وهي من الوضوح بمكان.

الأمر الرابع: في دفع إشكال آخر

قال الشيخ «فـإن قال قائـل: إن الخيرية توجب هـذا، فإن الخيـر يفيد الخير، قيـل إن الخيـر يفيد الخيـر و لكن لا على سـبيل قصد و طلب ليكـون ذلك، فإن هـذا يوجـب النقص، فـإن كل طلب و قصد لشـيء فهـو طلب لمعـدوم وجوده مـن الفاعـل أولى مـن لا وجوده، و مـا دام معدوما و غيـر مقصود لم يكـن ما هو الأولى بالفاعـل و ذلـك نقص، فـإن الخيرية لا تخلو:

إمـا أن تكـون صحيحـة موجـودة دون هـذا القصـد ولا مدخـل لوجـود هذا القصـد في وجودهـا، فيكـون كـون هـذا القصـد و لاكونـه عـن الخيريـة واحدا، فلا تكـون الخيريـة توجبه، و لا يكون حال سـائر لوازم الخيرية الـتي تلزمها بذاتها لا عن قصـد هـو قصد هـذه الحال.

و إمـا أن يكـون بهـذا القصد تـتم الخيريـة و تقوم، فيكـون هـذا القصد علة لاسـتكمال الخيريـة و قوامها لا معلـولا لها.

■ الشرح

يذكر الشـيخ ههنا إشـكالًا آخر قد يتوجـه إلى قاعدة أن العـالي لا يقصد في فعله السافل، وحاصل الإشكال أن يقال إن الخيرية في نفسها قد أُخذ في حدها النظر إلى السافل، فمعنى كون زيد خيّرًا ومحسنًا أنه ينظر إلى ما دونه ويفيض عليه الكمال لأجل كونه خيّرًا، فالمحسن يفعل للسافل ولأجل الأدنى لمكان كونه محسنًا وليس الإحسان إلا النظر والفعل لأجل السافل، وأما على كلام الحكماء فالمحس منحصر بالذي يحسن لنفسه فقط، وهذا خلاف الوجدان والعرف واللغة.

وأجـاب الشـيخ إن هذا الإشـكال أعـم من المدعـى، فالحكـيم عندما يقول العـالي لا يفعـل لأجل السـافل، فليـس مقصـوده أنه لا يصـدر منه فعـل ينفع الآخريـن بل إنه يريـد بالدقة أن الأشـرف والعالي لا يقصد بفعلـه نفع الآخرين وإن كان ينفعهـم، وإن شـئت قلـت ليس المحسـن هو الذي لا ينفـع الآخرين، بل المحسـن بلا شـك ينفـع الآخرين ولكن العـالي المحسـن لا يقصد في أصل فعلـه نفـع الآخرين، فـالله تعـالى فاعـل بالعناية وينفـع الآخريـن ولكن لا من بـاب أنه يقصـد بفعله نفـع الآخرين.

ولك أن تقول إن الفاعل أعم من كونه فاعلًا بالقصد وفاعلًا بالعناية، وكلاهما ينفعان ما دونهما، غاية الأمر إن العالي كالبارئ تعالى يفعل بالعناية بحيث ينتفع السافل منه، وليس فاعلا بالقصد بحيث يفعل لأجل الغير ليكون مستكملًا بفعله القاصد.

وبعبارة أخرى، إن كان القصد في الفعل لأجل الغير يكون الفعل لأجل الغير مكمّلًا للفاعل، فيكون الفاعل مستكملًا بالفعل، بخلاف ما لو قلنا إن القصد للفعل لأجل الغير لم يكن داخلًا فلا بأس أن يقال إن النفع يصل للغير، وكلاهما محسن.

الأمر الخامس: في دفع إشكال آخر

قال الشيخ «و إن قال قائل: إن ذلك للتشبه بالعلة الأولى في أن خيريته متعدية، و حتى يكون بحيث يتبعها خير، فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول وفي الحقيقة مردود، فإن التشبه به في أن لا يقصد شيئا بل بأن ينفرد بالذات، فإنه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة أهل العلم. وأما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به، اللهم إلا أن يقال إن المقصود الأول شيء، و هذا بالقصد الثاني و على جهة الاستتباع، فيجب في اختيار الجهة أيضا أن يكون المقصود بالقصد الأول شيئا، وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود، فتكون الجهة الخيرية غير مقصودة قصدا أوليا لنفس ما يتبع، بل يجب أن يكون هناك استكمال في ذات الشيء مستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبها بالأول.

و نحن لا نمنع أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول على أنها تشبه بذات الأول من الجهة التي قلنا، و تشبه بالقصد الثاني بذات الأول من حيث يفيض

عنـه الوجود بعـد أن يكون القصـد الأول أمرا آخـر ينظر به إلى فـوق. و أما النظر إلى أسـفل و اعتبـاره، فلـو جـاز أن يقـع بالقصـد الأول إلى الجهـة، حـتى يكون تشـبها بالأول في الاسـتتباع، لجـاز في نفس اختيـار الحركة. فكانـت الحركة لأجل مـا تحـت، و يفيض عنهـا وجـود ليس تشـبها به مـن حيث هـو كامـل الوجود و معشـوقه، إنمـا ذلـك لذاته من حيـث ذاتـه. و لا مدخـل البتة لوجود الأشـياء عنـه في تشـريف ذاتـه وتكميلهـا، بل المدخـل أنه عـلى كماله الأفضـل، وبحيث ينبعـث عنـه وجود الـكل لا طلبـا وقصـدا. فيجـب أن يكـون الشـوق إليه من طريـق التشـبه على هـذه الصورة، لا عـلى ما لا يتعلـق للأول بـه كمال.»

■ **الشرح**

هـذا إشـكال آخـر حاصلـه أن الفاعل الأعـلى يقصد نفـع الآخرين تشـبهًا بمبدئـه، كالعقول مثـلًا لأن مبادئها العليـا كالبارئ تعالى ينفع الآخرين، فتتشـبه بـه فتقصد نفع السـافل.

وأجـاب الشـيخ، بـأن الأمـر معكوس، فـإن التشـبه يقتضي الاسـتغناء عن الآخرين، لأن معشوق العالي مستغن عن الآخرين، فتشبهه به يلزم منه الاستغناء عـن الآخرين، فالتشـبه بالغـني يقتضي الاسـتغناء لا الافتقار، والقصد للسـافل والاستكمال به افتقار.

نعم، إلا أن يقال إن المقصود الأول وبالذات هو التشـبه الاسـتغنائي، ويحصل من هـذا بالتبع إفاضة الخيرات على السـافل، فلا مانع منه.

وههنـا مطلب لا بـد من الالتفات إليه، أن الحكمـاء عندما يمنعون أن يكون العـالي قاصـدًا للفعـل لأجل السـافل، فهذا لا يمنـع أن يكون هنـاك قصد تبعي

لأجـل الاسـفل، من حيث يكون القصـد الأول يتبع قصدًا ثـانٍ، فيقال إنه قصد إيصـال النفـع إلى السـافل إنمـا كان لأجل وجود قصـد أول هو التشـبه بالعالي، فهـو قصد عرضي لا أول، فلا تكون الإفاضة تشـبهًا بالمبـادئ الأعلى وإنما تكون الإفاضة من مقتضيات ولوازم القصد الأول وهو قصد العالي لا السافل، كما يقال إن الأفـلاك تقصـد أولًا وبالذات التشـبه بالعقول التي هـي مبادئها، وإنما تفيض عنها الخيرات على عالم العناصر لأجل هذا القصد، فلنسمه قصدًا تبعيًا.

الأمر السادس: في دفع إشكال آخر

قـال الشـيخ « فإن قـال قائل: إنـه كما قد يجوز أن يسـتفيد الجرم السـماوي بالحركـة خيـرا و كمـالا، و الحركـة فعـل لـه مقصـود، فكذلـك لسـائر أفاعيلها، فالجـواب أن الحركـة ليسـت تسـتفيد كمـالا و خيـرا، و إلا لانقطعـت عنـده، بل هـي نفـس الكمال الـذي أشـرنا إليـه. و هـي بالحقيقة اسـتثبات نوع مـا يمكن أن يكـون للجـرم السـماوي بالفعـل، إذ لا يمكن اسـتثبات الشـخص لـه. فهذه الحركة لا تشـبه سـائر الحـركات التي تطلـب كمالا خارجـا عنها، بـل يكمل بهذه الحركـة نفـس المتحـرك عنها بذاتها، لأنهـا نفس اسـتبقاء الأوضـاع و الأيون على التعاقـب. و بالجملـة يجـب أن ترجـع إلى مـا فصلناه فيما سـلف حـين بينا أن هـذه الحركـة كيـف تتبع تصـور المتشـوق، و هذه الحركـة شـبيهة بالثبات.

▪ **الشرح**

يستشـكل المستشـكل هنا مرة أخرى بأنـه ما المانع إذا كان الفلك يسـتكمل بالحركـة والفيوضـات الـتي تـأتي إلى عـالم العناصـر والكائنات والتي هـي لوازم حركتـه، وبعبـارة أخـرى إن الحكـيم ذكـر أنـه بنـاء عـلى أن العـالي لا يمكـن

أن يستكمل بقصد السافل لا يمكن أن تكون على ذلك حركة الأفلاك لأجل استكمال الكائنات في عالم العناصر، وإنما هي تتشبه بالمبادئ العالية، وقصدها الأولي هو مبادئها العالية، وما يأتي إلى عالم الكائنات لوازم حركتها التي تقصد هذا التشبه، فيمكن أن يقال إن لوازم الحركة هذه كمال بالنسبة إلى حركة الفلك، فتكون عندئذ الأفلاك مستكملة بهذه اللوازم، فيتحصل أن النفع الذي يصل إلى الكائنات بسبب حركة الأفلاك هو كمال للأفلاك ويقع مقصودًا أوليًا لها.

والشيخ في مقام الإجابة يبيّن نقطة مهمة، أن هناك فرقًا مهمًا بين استكمالنا بحركاتنا واستكمال الفلك بحركته، فنحن وكل ما يقع دون فلك القمر وفي عالم العناصر إنما يتحرك ليحصل على كمالات مباينة لذاته فإذا حصّلنا هذه الكمالات المباينة لذاتنا حصل السكون وتوقفت الحركة، بخلاف الفلك فإن حركته ليس من ضمن الحركات التي ينال بها كمالًا معيّنًا فيسكن، بل إن الحركة عند الأفلاك مقصودة لذاتها لأن الغاية هي أن يكون الفلك متحققًا في جميع الأوضاع، والتحقق كذلك لا يكون إلا بدوام الحركة، والسكون لا يحقق كماله، أو فقل إن كماله في أن يبقى متحركًا دائمًا، فالحركة بالنسبة للفلك ليست إلا استبقاء للكمال، وهي في عين حركتها ثبات لكمالها، فبدوام الحركة تحصل الغاية، وهي أن يكون الفلك على جميع الأحوال الوضعية، وأما من جهة كمه وكيفه فلا يستكمل الفلك.

فالجواب الحق على هذا المستشكل أن الفلك لا يستفيد كمالًا من لوازمه أصلًا، وإنما كماله في إبقاء الحركة على نحو الدوام، والفيوضات الحاصلة من هذه الحركة على عالم الكائنات لا يزيده كمالًا.


الأمر السابع: في دفع إشكال آخر

قال الشيخ «فإن قال قائل: إن هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات و التدبير المحكم الذي فيها، فإنا سنذكر بعد ما نزيل هذا الإشكال، و نعرف أن عناية البارئ بالكل على أي سبيل هي، و أن عناية كل علة بما بعدها على أي سبيل هي، و أن الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي الأولى و من الأسباب التي وسطها. و قد اتضح بما أوضحناه أنه لا يجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات لا بالعرض، و أنها لا تقصد فعلا لأجل المعلول و إن كان ترضى به و تعلمه. بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره، و لكن يلزمه أن يبرد غيره، والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها، و لكن يلزمها أن تسخن غيرها، و القوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليندفع الفضل[1] ويتم لها اللذة، لا ليكون عنها ولد، و لكن يلزمها ولد، و الصحة هي صحة بجوهرها و ذاتها، لا لأن تنفع المريض، لكن يلزمها نفع المريض، كذلك في العلل المتقدمة، إلا أن هناك إحاطة بما يكون، و علما بأن وجه النظام و الخير فيها كيف يكون، و أنه على ما يكون و ليس في تلك.

فإذا كان الأمر على هذا، فالأجسام السماوية إنما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا إلى معشوق مشترك[2]. و إنما اختلفت، لأن مبادئها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف بعد ذلك الأول. وليس إذا أشكل علينا أنه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال، فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.»

---

(١) أي المني.

(٢) الواجب تعالى.

▪ **الشرح**

هـذا بيـان لإشـكال آخر من قبل من استشـكل في عدم كـون حركة الأفلاك بقصـد لها للسـافل من عالم الكائنات، وحاصله أننـا إذا نظرنا إلى عالم الكائنات والعناصـر، وجدنـاه عالمـًا بديعًـا محكمًـا وفيه مـن التنظيم بحيث يكشـف عن وجـود عناية فيـه وأداء لحق الحكمـة والعلم والنظام، فهذا بنفسـه كاشـف عن كـون مبادئـه العاليـة تعتـني به ولهـا نظر وقصـد إليه، ولـو لم يكن هنـاك عناية وقصـد إلى إحكام وإتقان العالم لنشـبت الفـوضى في العالم.

والشـيخ ههنـا يجيـب عن هذا الإشـكال بمـا صار متكـررًا أكثر من مـرة فيما مضـى، وهو أن هذا الـكلام أعم من مدعى الحكماء، فالفلاسـفة لم ينفوا العناية مـن قبـل المبـادئ العاليـة بعـالم الطبيعـة والعناصر، وإنـما المنفي هـو أن يكون قصـد حركـة الأفـلاك هـو إيصـال الكمـال للعـالم الأدنى، لمحذور عقـلي هو أن تكـون الحركـة تقتضي اسـتكمالًا بالفاقـد للكمال، وهـذا واضح البطـلان، وهذا يجتمـع في أن تكـون لحركـة الأفـلاك لـوازم غير داخلـة في قصد الحركـة، بحيث تكـون هـذه اللـوازم عنايـات في العـالم الأدنى، فليـس المنـفي هو أصـل العناية إنـما قصـد العناية وكونهـا داخلًا في حركـة الافـلاك، فالعناية متحققـة بالعرض لا بالـذات، وإلا لـزم اسـتكمال العـالي بالسـافل، وسـيأتي البحـث عـن كيفية اعتنـاء المبـادئ العالية بما دونهـا بنحو لا تكون الأمـور السـافلة مكمّلة للعالي، كمـا قـد يقـال إن النار تسـخن الماء لا لأنهـا تقصد التسـخين بـل لأن طبيعتها النوعيـة تقتضـي إيصال الحـرارة لما يقارنهـا، والأمثلة التي ذكرهـا واضحة العبارة والأفـاظ، عـلى أن في هـذه الأمثلـة فرقًـا بيّنًـا وهـو أن الفواعل العاليـة لها علم وعنايـة بخـلاف الفواعـل الطبيعية كالنار والمـاء، وهو ما نبه عليـه بقوله «إلا أن

هنـاك إحاطـة بما يكـون، وعلما بأن وجـه النظام و الخير فيها كيـف يكون، وأنه عـلى ما يكـون وليـس في تلك.»

فثبت في كل ما تقدم أن أصل الحركة المسـتديرة عند الأفلاك معلول لعشـقها لمبادئها على ما بيّناه سـابقًا، وأما اختلاف الجهات والسرعات فمعلول لخصوصية المحركات العقلية المخصوص لكل فلك فلك.

الأمر الثامن: في الرد على إنكار العقول عند بعض المتكلمين

قـال الشـيخ «ولكـن بقي علينـا شيء، و هـو أنه يمكـن أن تتوهم المتشـوقات المختلفـة أجسـاما لا عقـولا مفارقـة، حـتى يكـون مثلا الجسـم الذي هـو أخس متشـبها بالجسـم الذي هو أقدم وأشـرف كما ظنه القوم من أحداث[1] المتفلسفة الإسـلامية[2] في تشـويش الفلسـفة إذ لم يفهـم غـرض الأقدمين، فنقـول: إن هذا محـال، وذلـك لأن التشـبه به يوجـب مثل حركتـه وجهتهـا والغاية الـتي تؤمها، فـإن أوجب القصور عن مرتبته شـيئا فإنما يوجب الضعـف في الفعل، لا المخالفة في الفعـل مخالفـة توجـب أن يكون هـذا إلى جهـة و ذاك إلى أخـرى. ولا يمكن أن يقال: إن السـبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسـم، كان طبيعة ذلك الجسـم تعاند أن يتحرك من «ا» إلى «ب» و لا تعاند أن يتحرك من «ب» إلى «ا»، فإن هذا محـال، لأن الجسـم بما هو جسـم لا يوجب هـذا، والطبيعة بما هي طبيعة للجسـم تطلـب الأيـن الطبيعـي مـن غيـر وضـع مخصـوص، ولو كانـت تطلـب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا، فدخل في حركة الفلك معنى قسري.

---

(١) أي صبيان.

(٢) يقصد بهم المتكلمين.

ثم وجـود كل جـزء من أجـزاء الفلك على كل نسـبة محتمـل في طبيعة الفلك، فليـس يجـب إذن أن يكـون إذا أزيـل جزء من جهة جـاز، و إن أزيـل من جهة لم يجز بحسـب بسـاطته إلا أن يكون هناك طبيعة تقبل حركـة إلى جهة فتجيب إلى تلـك الجهة و لا تجيـب إلى جهة أخرى إن كانـت عيقت عن جهتهـا. و قد قلنا: إن مبـدأ هذه الحركة ليسـت طبيعته، و لا أيضا هناك طبيعـة توجب وضعا بعينه و لا جهـات مختلف، فليـس إذن في جوهر الفلـك طبيعة تمنع تحريـك النفس له إلى أي جهـة كانـت. و أيضا، لا يجـوز أن يقع ذلـك من جهة النفـس حتى يكون طبعهـا أن يريد تلك الجهـة لا محالة، إلا أن يكون الغـرض في الحركة مختصا بتلك الجهـة لأن الإرادة تبـع للغرض ليـس الغرض تبعـا لـلإرادة. و إذا كان هكذا، كان السـبب مخالفة الغرض. فإذن، لا مانع من جهة الجسـمية، و لا من جهة الطبيعة، و لا مـن جهـة النفـس، إلا اختلاف الغرض و القسـر أبعـد الجميع عـن الإمكان. فإذن لو كان الغرض تشـبها بعد الأول بجسـم من السـماوية، لكانت الحركة من نـوع حركة ذلك الجسـم، و لم يكـن مخالفا له أو أسـرع منه في كثيرٍ مـن المواضع، و كذلـك إن كان الغـرض لمحرك هذا الفلك التشـبه بمحـرك ذلك الفلك.

وقـد كان بـان أنه ليس الغـرض في تلك الحركات شـيئا يوصل إليـه بالحركة، و إلا لـزم الانقطـاع، بـل شـيئا مباينا لا يوصـل إليه. وبـأن الآن أنه لبس جسـما، فبـقي أن الغـرض لـكل فلـك تشـبه بشـيء غيـر جواهـر الأفـلاك مـن موادهـا وأنفسـها، ومحـال أن يكـون بالعنصريات وما يتولـد عنها ولا أجسـام و لا أنفس غيـر هـذه، فبـقي أن يكون لـكل واحد منها تشـبه بجوهـر عقلي مفـارق يخصه و تختلـف الحـركات و أحوالهـا اختلافهـا الذي لها لأجـل ذلك، و إن كنـا لا نعرف كيفيـة وجوب ذلـك و لميتـه، و تكون العلـة الأولى متشـوق الجميع بالاشـتراك.

فهذا معنى قول القدماء إن للكل محركا واحدا معشوقا و إن لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها. فيكون إذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، و لها بسبب الجسم تخيل، أي تصور للجزئيات و إرادة للجزئيات، و يكون ما تعقله من الأول و ما يعقله من المبدإ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه إلى التحرك. و يكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا، و إنه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به.

و بالجملة، لا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدإ عقلي يعقل الخير الأول، وتكون ذاته مفارقة، فقد علمت أن كل ما يعقل مفارق الذات، ومن مبدإ للحركة جسماني أي مواصل للجسم، فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدإ الأول بعدد الحركات. فإن كانت الأفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات و كان عددها عشرة بعد الأول[1]: أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك و تحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل، و كذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض في أنفسنا، و هو عقل العالم الأرضي، و نحن نسميه العقل الفعال.

و إن لم يكن كذلك، بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها و لكل كوكب، كانت هذه المفارقات أكثر عددا، و كان يلزم على مذهب المعلم الأول قريبا من خمسين فما فوقها، و آخرها العقل الفعال، و قد علمت من كلامنا في الرياضات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.»

---

(١) أي الواجب تعالى.

▪ **الشرح**

بعـض المتكلمين ينكرون العقـول فيذهبون إلى أن الحكماء إنمـا أثبتوا العقول لكي يثبتوا تشـوّق الأفلاك لأمور عالية فوقها، فلماذا لا يكون الأمر بحيث يعشـق كل فلـك دانٍ الفلـك الذي أعـلى منه، من دون أن يقال إن لكل فلك معشـوق مـن العقـول، كمـا يقـال إن زيد مـن الناس يعشـق بكـرًا الذي هـو أكمل منه ويتشـوق للتشـبه به وهو من سـنخه، فليكن أمر الأفلاك كذلك، فيعشق الفلك الأدنى الفلك الأعلى ويتشبه به.

يرد الشيخ هذا الاحتمال لسببين:

الأول، لـو كان الجسـم يتشـبه بالجسـم فلا بد أنه عندما يتشـبه بـه يقترب منـه، فيتحـرك في نفـس الجهـة الـتي يتحرك لها معشـوقه ويمشـي في سـرعته، فلا بـد عـلى ما فرضـه بعض المتكلمـين أن يسـير الفلك الأدنى بسـرعة الفلك الأعلى ويتشـبه به في هيئته وجسـمانيته، والحال أن واقع علم الهيئة يخالف هذا الأمـر، فالفلك المحوي والصغير في بعض الأحيان وبحسـب علـم الفلك يتحرك بأسرع من حركة الفلك الحاوي والأعلى.

الثاني، إن الطبيعة الجسـمية لا تقصد وضع خـاص، وإنما تقصد أينًا خاص، وبعبارة أخرى لا يمكن القول إن الجسم بما هو جسم يقصد المشرق أو المغرب، نعم بحسـب طبيعتها وميلوها تطلب مكانًا خاصًـا كالطبيعة المائية والطبيعية المعدنية فإنهـا تطلـب أينًا خاصًا كتوجـه الطبيعة الترابيـة للمركز كما مـر في الطبيعيات، لا وضعًا خاصًا كالتوجه للشـرق أو الغرب، ولذا لا يمكن أن تكون طبيعة الجسـم الفلكـي الأعـلى هي المحركـة للجسـم الأدنى في وضع خاص، ولـو كانت تطلب هـذه الطبيعـة الفلكية العليا وضعًا مخصوصًا لكان تشـبه الفلـك الأدنى بها طلبًا

لوضع آخر غير وضعه الخاص وهو من باب القسر الذي لا يدوم.

وخلاصة الأمر، ليس بين الأفلاك تشبّه فيما بينها.

فإن قيل، نعم إن الفلك الأدنى يحاول التشبه بالفلك الأعلى في مسيره إلى المشرق مثلًا، إلا أن طبيعة الأدنى الجسمية تمنعه من ذلك.

فإنه يقال، إن الكلام هو الكلام فالطبيعة الجسمية لا تقتضي السير إلى جهة معينة حتى تكون مقتضى للطبيعة ويكون هناك مانع يمنعه.

ثم إن الجهة ليس لها مدخلية في طبيعة الجسم، وليس وضع ما أولى لجسم دون وضع آخر، وهذا ما اشار إليه بقوله «ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك، فليس يجب إذن أن يكون إذا أزيل جزء من جهة جاز، و إن أزيل من جهة لم يجز بحسب بساطته».

وكذا لا يمكن أن يكون الفلك متشبّهًا بنفس فلك آخر، وإلا لزمه نفس الإشكالات السابقة من ضرورة أن يتحرك الفلك الأجنى بسرعة ووضع الفلك الأعلى وهو خلاف ما ثبت في علم الفلك.

وعليه فلا بد أن يكون المحرّك للفلك غير جسم، وله غرض وعلم، وهو لا يكون إلا فيما يعقل، أي العقول.

وفي عبارات المصنف تكرار لما ثبت سابقًا، ومنها قوله «وقد كان بان أنه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل إليه بالحركة» وهو أنه لا يمكن أن يكون غرض الحركة الفلكية شيئًا جسمانيًا وإلا لانقطعت الحركة بالوصول إليه، والحال أن حركة الأفلاك دائمة، والحركة الدائمة كاشفة عن أن الأغراض لا تنال بالحركة.

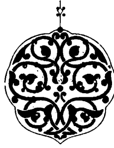
وكذا لا يمكن أن يكون غاية حركة الأفلاك العناصر والمواليد والأجسام التي دون فلك القمر وإلا لزم أن يكون العالي متحركًا بالمعلول الداني وقد ثبت

أن الداني ليس علة الأعلى في الحركة، فيبقى أن يكون العقل هو المحرك الوحدي للأفـلاك، وتفـاوت حـركات الأفـلاك ترجـع إلى تفاوت العقـول المحرّكـة، وإن كانـت تشـترك جميعها في الحركة السـرمدية لكون الغاية لا يتوصـل إليها بالحركة كما تقدم.

ثم إن هـذه الأفـلاك كما تعقل مـا فوقها يتولد لها إدراك جزئي خيالي لمناسـبة أجسامها وهو إدراك لمبدأ الإرادة الجزئية ومنه تتولد الإرادات الجزئية ومن ثم تتولد الحركة نحو المقاطع الفرضية للمسافة بشكل سرمدي لا نهائي.

قولـه «فقـد علمـت أن كل مـا يعقـل مفـارق الـذات، ومـن مبـدإ للحركـة جسـماني أي مواصل للجسـم، فقد علمت أن الحركة السـماوية نفسانية تصدر عـن نفس مختـارة متجددة الاختيـارات على الاتصـال جزئيتها» يريـد بيان أنه بعـد أن ثبـت أن للأفـلاك محـرك عقـلي لكـون الأفـلاك غايات غيـر متحصلة بالجزئيـات فلهـا عقـل مـدرك للكليـات، ولكـن ينبغـي التنبـه إلى أن العقـل لا يباشـر الحركـة، لأن نسـبته لكونـه مفارقًـا واحـدة إلى الجسـمانيات، فلا بد أن يكـون المباشـر للحركـة نفسًـا غير العقـل، بها تـدرك كمالها وبسـبب تعلقها بالجسـم الفلكي يتولـد لديها إدراك جزئي خيالي ومـن ثم إرادة جزئية على طبق المراد الجزئي، ومن ثم قدرة على الحركة.

قولـه «فيكـون عـدد العقـول المفارقة بعـد المبـدإ الأول بعدد الحـركات» في الطبيعيـات القديمة الأفلاك تسـعة تسـمى بالمتحيرات، وهنـاك نظريات في هذا المجال، وخلاصة الأمر أن إثبات عدد العقول تابع لإثبات عدد الأفلاك فإن ثبت في الطبيعيات ان هناك تسـعة أفلاك فالعقول تسـعة مضافًا للعقل الفعال الذي هو عقل عالمنا الأرضي، فتكون عشرة.



[الفصل الرابع] (د)
فصل في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدإ الأول

الأمر الأول: في بعض أحكام الواجب تعالى

قال الشيخ «قد صح لنا فيما قدمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد، وأنه ليس بجسم ولا في جسم[1] ولا منقسم بوجه من الوجوه، فإذن الموجودات كلها وجودها عنه[2]، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه[3]،

---

(١) أي ليس عرضًا في جسم.

(٢) لأن الممكن محتاج لواجب وحيث لا واجب إلا واحد، فوجود كل الممكنات عن واجب واحد.

(٣) أي العلة الفاعلية.

ولا الـذي فيـه[1] أو بـه[2] يكـون، و لا الـذي لـه[3]، حـتى يكـون لأجـل شيء، فلهـذا لا يجـوز أن يكـون كـون الـكل عنـه عـلى سـبيل قصـد[4] منـه كقصدنـا لتكويـن الـكل ولوجـود الـكل فيكـون قاصـدا لأجـل شيء غيـره وهـذا الفصـل قـد فرغنـا مـن تقريـره في غيـره[5]، و ذلـك فيـه أظهـر[6]، ونخصـه من بيـان امتنـاع أن يقصد وجـود الـكل عنـه أن ذلـك يـؤدي إلى تكثـره في ذاتـه، فإنـه حينئـذ يكـون فيـه[7] شيء بسـببه يقصـد، و هو معرفته وعلمـه لوجوب القصد أو اسـتحبابه أو خيرية فيـه توجـب ذلـك، ثم قصـد، ثم فائـدة يفيدهـا إياه القصـد على مـا أوضحنا قبل، وهـذا محـال، وليـس كـون الـكل عنـه عـلى سـبيل الطبع بـأن يكـون وجـود الكل عنـه لا بمعرفـة، و لا لـرضى منـه، و كيـف يصح هـذا وهو عقـل محض يعقـل ذاته؟ فيجـب أن يعقـل أنـه يلزمـه وجـود الـكل عنـه، لأنـه لا يعقل ذاتـه إلا عقـلا محضا و مبـدأ أولا، و إنمـا يعقـل وجـود الـكل عنـه عـلى أنـه مبدؤه و ليـس في ذاتـه مانع أو كاره لصـدور الـكل عنـه، و ذاتـه عالمة بـأن كمالـه و علوه بحيـث يفيض عنه الخيـر، و أن ذلـك مـن لـوازم جلالتـه المعشـوقة لـه لذاتهـا، و كل ذات يعلـم مـا يصـدر عنـه، و لا تخالطـه معاوقة ما بل يكـون على ما أوضحنا بيانـه، فإنه راض بمـا يكـون عنـه، فـالأول راض بفيضـان الـكل عنـه، و لكـن الحـق الأول إنمـا فعله

(١) أي العلة المادية.

(٢) أي العلة الصورية.

(٣) أي العلة الغائية.

(٤) نفي كون الفاعل فاعلاً بالقصد.

(٥) في النفوس الفلكية حيث تقرر أنها لا تفعل لما هو دونها.

(٦) أي كون العالي لا يفعل للداني أظهر في الواجب.

(٧) شروع في بيان أن فاعلية الواجب ليست بالقصد.

الأول[1] و بالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود، و أنه كيف ينبغي أن يكون، لا عقلا خارجا عن القوة إلى الفعل[2]، و لا عقلا منتقلا من معقول إلى معقول، فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحناه قبل، بل عقلا واحدا، و يلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أن يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله[3]، فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت، علم وقدرة و إرادة. وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد وحركة و إرادة حتى توجد، وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح له لبراءته عن الاثنينية، و على ما أطنبنا في بيانه فتعقله علة للوجود على ما يعقله و وجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده و تبع لوجوده، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره[4]، وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته[5]، ولأن كون ما يكون عن الأول أنما هو على سبيل اللزوم إذ صح[6] أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته[7]، وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل.»

---

(١) أي حاله الأول.

(٢) كعقولنا نحن.

(٣) أي على ما تعقله من نظام الخير.

(٤) وإلا لكان مستكملاً بغيره وهو محال.

(٥) وهذا تصريح بمخالفة الشيخ لمباني العرفان القائلين بالوحدة الشخصية للوجود، إذ لا سبيل عندهم للقول بالتباين الذاتي بين الخلق والحق.

(٦) أي ثبت.

(٧) ويتفرع على هذه القاعدة أن الواجب ليس له حالة منتظرة وأن العالم ليس متأخرًا زمانًا على وجود الواجب.

■ **الشرح**

في الفصول السابقة أثبتنا وجود الحركة السرمدية في الأجرام السماوية، وهذه الحركة التي بها وجّه المشاؤون ارتباط الحادث بالقديم، ومن ثم بحثنا عن علل هذه الحركة السرمدية فتبيّن أن مبدأها القريب هو النفوس الفلكية ومبدأها البعيد هي العقول المفارقة وأن لكل فلك محرك خاص يحركه بالتشويق من دون أن يتحرك.

وعليه، يشرع الشيخ ههنا بعد أن ربط المتغير بالثابت يريد أن يبين ترتيب صدور الموجودات عن المبدأ الأول تعالى.

فالعقول والنفوس والأجسام، ففي أي ترتيب صدرت؟ في طول بعضها أم في عرض بعضها أم كيف؟

إذا وصلت النوبة إلى البحث عن مراتب الصدور فأول ما يبحث عنه هو قاعدة الواحد لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

ثم إن الشيخ يقدم مقدمات لهذه القاعدة، فيقول إنه قد ثبت أن في الوجود واجب وأنه واحد ليس بكثير وانه بسيط من جميع الجهات لا ينقسم بأي نحو من الانقسام، لا الخارجي ولا الوهمي ولا العقلي، فالواجب ليس بجسم وبعرض في جسم فلا ينقسم غلى مادة وصورة ولا إلى أجزاء مقدارية ولا ينقسم إلى جنس وفصل ولا ينقسم غلى ماهية ووجود إذ لا ماهية له، فهو واحد أحد.

ثانيًا، ليس للواجب أي نوع من أنواع العلل الأربعة:

- فليس له علة صورية ولا مادية للزوم ذلك التركب وقد ثبت أنه غير مركب.

- وليس له علة فاعلية لأنه واجب الوجود بالذات.
- وليس له علة غائية للزوم ذلك الكثرة والنقص عليه قد ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وأنه واحد لا كثير.

ثم إنه لو كان الواجب فاعلًا بالقصد للزمت الكثرة في ذاته، إذ إن الفاعل بالقصد لا بد أن يتصور غيره ثم يريد ثم يحرّكه ثم يتحرك نحو المباين له بالحركة، وهو محال بالنسبة للواجب بالذات، لأنها تستلزم التركب والحاجة والنقص.

ثم إنه لا ينبغي أن يقال أن نفي الفاعلية بالقصد عن الواجب يلزم منها القول بأنه فاعل بالطبع كفاعلية الشمس والنار، وهذا الذي فهمه كثير من المتكلمين خطأ من الفلاسفة.

وذلك لأن ملاك الاختيار متحقق في الواجب تعالى، وهو العلم بما يصدر عنه والرضا به، ومن هنا يتبيّن جوهر الإشكال والشبهة التي وقعت للمتكلمين، إذ جعلوا الفاعل محصورًا في صنفين، الفاعل بالقصد أو الفاعل بالطبع، وميزوا بينهما في أن الفاعل بالقصد هو الذي يهمّ بفعله ويقصده بعد أن لم يكن فاعلًا له وأما الفاعل على الدوام دون همّ فهو فاعل بالطبع، والشيخ يقول إن في الأمر سعة بين هذين الصنفين، فليس ملاك الاختيار هو الهم والتوجه إلى فعل أمر غير حاصل لكي يلزم محذور التغير والنقص في ذات الواجب، ولا الدوام في الفاعلية ملاك الفاعلية بالطبع، بل إن ملاك الفعل الاختياري هو العلم والرضا بالفعل سواء أكان دائميًا أم لا، وهذا الملاك متحقق عند الواجب تعالى، ففاعليته في أتم مراتب الاختيار دون أن يكون فعلًا قصديًا يلزم منه النقص، فعلم الواجب ورضاه في أعلى المراتب ولذا كان اختياره في أشد مراتب

الاختيـار. ولا يلزم من ذلـك أن يكون فاعلًا بالطبـع، لأن الفاعل بالطبع لا يفعل عـن علـم ورضـا، وهذا تقريـر قولـه «فيجـب أن يعقل أنـه يلزمه وجـود الكل عنـه، لأنـه لا يعقـل ذاتـه إلا عقلا محضـا و مبـدأ أولا، وإنـما يعقل وجـود الكل عنـه عـلى أنـه مبدؤه و ليـس في ذاته مانـع أو كاره لصـدور الكل عنـه، و ذاته عالمـة بـأن كماله و علوه بحيث يفيـض عنه الخير، و أن ذلك مـن لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها، و كل ذات يعلم ما يصدر عنه».

نعـم، الفاعـل بالقصد يفعل بعـد العلم بكمال الفعل فيريـد تحصيله فينبعث لتحصيلـه بالقـدرة، وهـذه المعـاني غيـر متحققـة في الواجب، فليـس الواجب مشـتاقًا لطلب شيء، إنما علمه بالكمال الأصلح النابع من علمه بذاته وأنه بحيث يفيـض عنـه العالم، وهذا يكـون العلة لصـدور العالم عنه، أما حـب الكمال فإن كان للكمال المفقود فهو إرادة وإن كان للكمال الموجود فهو الرضا، والواجب راضٍ لأنه كل الكمال والكمال كله.

أمـا القـدرة عنـد الإنسـانية الـتي هـي انبعاثـه نحـو تحصيـل المـراد، فهـي لخصوصيـة عـالم المـادة والإنسـان، فلو فرضنـا إنسـانًا يحصل على مـراده دون تحـرّك لكان، ولكـن حيث كان تحصيل المـراد كالبناء للبنّاء لا يكـون إلا بتجميع المـواد وتشـكيلها كانت الإرادة مفتقرة إلى قدرة وانبعـاث لها في العضلات، وهذه كلهـا غيـر متحققة عنـد الواجب، لأنه واجد لـكل كمال، ولا ينبعـث بما تقتضيه المـواد، فعلمـه بذاته وأنه كل الكمال وأنه بحيث يفيـض عنه كل شيء كان بذاته علـة لصـدور العالم، وإن شـئت قلـت صدور العـالم لازمًا له لا عـلى نحو القصد والغرادة القصدية والقدرة المادية.

 الأمر الثاني: في أن أول ما صدر عن الواجب تعالى واحد

قال الشيخ «فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ـ و هي المبدعات ـ كثيرة لا بالعدد و لا بالانقسام إلى مادة و صورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشيء آخر[١]. و[٢]الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة و الحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه، لا هذا الشيء بل غيره، فإن لزم منه شيئان متباينان بالقوام[٣]، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد: مثل مادة و صورة، لزوما معا[٤]، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته، وتانك الجهتان إن كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومها له ثابت حتى تكونا من ذاته، فتكون ذاته منقسمة بالمعنى[٥]، و قد منعنا هذا قبل و بينا فساده، فتبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد.»

■ **الشرح**

بعد أن بيّن الشيخ بعض أحكام الواجب تعالى، انتهى إلى أنه تعالى بعد أن كان واحدًا وبسيطًا من جميع الجهات، وليس له حالة منتظرة يستكمل بها، لزم أن يكون الصادر الأول عنه واحدًا، إذ لو كان كثيرًا لزم تكثّر جهات الواجب وهو محال لمكان بساطته.

وبعبارة أخرى، إن العالم قدر صدر عن الواجب على نحو اللزوم والضرورة

---

(١) أي بلا واسطة

(٢) بيان السنخية

(٣) أي بالوجود، كصدور عقلين

(٤) أي في عرض بعضهما البعض

(٥) أي مشتملة على كثرة

بما لا يتنافى مع اختياره، ثم إنه لو كان الصادر كثيرًا لزم أن يكون لكثرة الصادر جهات مصححة مختلفة وكثيرة لصدور هذه الكثرة عن الواجب، فلزمت الكثرة فيه تعالى، وهذا باطل لأن الكثرة لا تجتمع مع البساطة، فلو كان لموجود ما كثرة مقدارية، لصح صدور شيء من جزء مقداري وثدور شيء آخر من الجزء المقداري الآخر، وكذا لو كان الشيء فيه تركيب وكثرة عقلية من جنس وفصل، لصح صدور شيء من جهته الجنسية وشيء آخر من جهته الفصلية، ولو كان لشيء مادة وصورة لصح أن يقال إنه من جهة مادته صدر شيء ومن جهة صورته شيء آخر، وأما لو فرضنا موجودًا بسيطًا من جميع الجهات، لا تركيب مقداري فيه ولا خارجي ولا عقلي ولا وهمي، فلا يمكن أن يتكثر الصادر عنه في عين بساطته ووحدته.

وزد على ذلك، أن قاعدة السنخية تستلزم أن يكون في المعلول جهة وجودية بحيث تصحح العلة تصحح صدورها دون غيرها، ولذا لزم أن تتكثر جهات العلة عند تكثر معلولاتها، للزوم تكثر ما يسانخ المعلولات الكثيرة، فالنار إنما تحرق ولا تبرّد لوجود مسانخة بينها وبين الإحراق، ولا سنخية بينها وبين التبريد، فلو لم نقل بالسنخية لصدر كل شيء من كل شيء، كالتبريد من النار، وهو واضح البطلان، وعليه فلا بد من وجود مسانخة بين العلة والمعلول، وتكثر المعلولات يعني تكثر مصححات الصدور، وهو مستلزم لكثرة العلة.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن يصدر عن الواجب تعالى إلا واحد، فلا يصدر عنه كثرة بالعدد ولا يصدر عنه كذلك شيء واحد له كثرة داخلية كصدور الجسم المؤلف من مادة وصورة.

ثم إن قال قائل، لا نقول إن الكثرة صدرت من ذاته، بل لأمر لازم لذاته.

كان الجواب أن الكلام هو الكلام عندئذ، فيكون الأمران لازمين عن ذاته فتكون الكثرة لا بد لها من مصحح في ذاته وهي بسيطة، إن قلت صدرت بواسطة، قلنا هذا خارج محل الكلام وهو الصادر الأول، لا الصادر الثاني.

الأمر الثالث: في أن الصادر الأول عقل

قال الشيخ «وذاته وماهيته واحدة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات للأجسام معلولا قريبا له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق. ولكن لقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن المبدإ الأول صورة مادية، لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول: إن هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادة تالية في درجة المعلولات، وأن يكون وجودها بتوسط المادة، فتكون المادة سببا لوجود[1] صور الأجسام الكثيرة في العالم و قواها، و هذا محال، إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط و ليست سببا لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول. فإن كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم[2] فيكون إن كان الشيء المفروض ثابتا ليس على صفة المادة إلا باشتراك الاسم، فالمعلول الأول لا تكون نسبته إليه إلى أنه صورة في مادة إلا باشتراك الاسم، فإن كان هذا الثاني[3] من جهة توجد عنه هذه المادة، و من جهة

(١) هذا اللازم الباطل هو أنه على ذلك تكون المادة واسطة في الفاعلية للصورة وهو مناقض لكونها عين القوة والقبول.

(٢) فما فرضتموه مادة ليس مادة

(٣) أي الصورة

أخرى توجد صورة شيء آخر[1]، حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسط المادة، كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه إلى المادة، وكل شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة فذاته أولا غنية عن المادة، فتكون الصورة المادية غنية عن المادة.

وبالجملة[2] فإن الصورة المادية وإن كانت علة للمادة في أن تخرجها إلى الفعل وتكملها فإن للمادة أيضا تأثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها، وإن كان مبدأ الوجود[3] من غير المادة كما قد علمت[4]، فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للأخرى في شيء، وليسا من جهة واحدة، ولو لا ذلك[5] لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه، ولذلك قد سلف منا القول: أن المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط، بل الصورة كجزء العلة، وإذا كان كذلك فليس يمكن أن تجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها، فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية أصلا ولا أن يكون مادة أظهر، فوجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا بل عقلا».

---

(١) أي يقال إن الصورة توجد المادة من جهة وتوجد الأشياء الأخرى من جهة أخرى، ولازمه الباطل أن تكون الصورة من الجهة الثانية تفعل بلا مادة.

(٢) هذا تكرار لمبحث مر سابقًا من افتقار كل من المادة والصورة إلى بعضهما البعض على وجه غير دائر.

(٣) أي مبدأ وجود المادة

(٤) أي عقل مفارق

(٥) أي لولا هذا الافتقار المتبادل بين الصورة والمادة على وجه غير دائر.

▪ **الشرح**

بعـد أن أثبت المصنف أن الصادر عن الواجب تعالى واحد بالعدد، شـرع في تحديد ماهية هذا الصادر، فذكر أن الأمر يدور مدار المقولات الموجودة:

إما عقل، أو نفس، جسم، أو مادة أو صورة، أو أحد الأعراض التسعة.

فـإن كان عرضًا بحيث يقال إن أول ما يصدر عن الواجب تعالى عرض، وهذا محـال لأن العرض وجوده في نفسـه وجوده لموضوعه، فهـو مفتقر إلى صادر قبله يحله فيه، لأن العرض حال في موضوع يسبقه في الوجود.

فـلا يمكـن أن يكـون أول صادر هو العـرض للزوم تقدم العـرض على الجوهر أو عـدم كونه أول صادر وهـو خلاف الفرض.

وإن قيل إن الصادر الأول هو نفس فيلزمه الكثرة لأن النفس مجردة ذاتًا مادية فعـلًا فلها أكثر من جهة، ولا تكون نفسًـا إلا ولها تعلـق في بدن ما، وإن وجدت بلا بدن كانت عقلًا.

إن قيـل المـادة هي الصادر الأول، فنقول إن هذه المادة كيف تكون بلا صورة، وقد ثبت في محله أن المادة لا تكون بلا صورة.

فـإن قيـل صدرت صورة ثم المادة، فهو محال لأن المادة تقبل الصورة فلا بد أن تكـون قبلهـا على ما ثبت في الطبيعيات، بل هي ليسـت إلا قابل للصورة فالقول بـأن الصورة توجدد ثم المـادة ثم الصور الأخرى والموجـودات الأخرى وهو باطل لصيرورة المادة واسـطة في الفاعلية وهي ليسـت إلا قابـلًا، مضافًا إلى أن الصورة لا تتحقق بلا مادة.

فـإن قيل إن الصـورة توجد المادة من جهة وتوجد الأشـياء الأخرى من جهة أخـرى، ولازمـه الباطل أن تكـون الصورة من الجهـة الثانية تفعل بـلا مادة وقد

تقـدم أن الصـورة لا افعل إلا وهي مع مـادة، فلا تنفك الصورة عـن المادة، وهذا لا يناقض ما ذكره سابقًا من استحالة الفعل بتوسط المادة، لأن الكلام في المحذور السابق كان في توسط المادة في الفاعلية وهنا المعية بين المادة والصورة.

فلا يبقى إلا أن يكون الصادر الأول عقلًا مجردًا ذاتًا وفعلًا، فثبت أن أول ما صدر هـو عـالم العقول، وبه يثبت أن هـذا التقرير هو أحد براهين ثبـوت عالم العقول، مضافًا إلى البراهين الأخرى.

الأمر الرابع: تتمة في كثرة حيثيات الصادر الأول

قـال الشـيخ: «وأنـت تعلـم أن هاهنـا عقـولا ونفوسـا مفارقـة كثيـرة، فمحال أن يكـون وجودهـا مسـتفادا بتوسـط ما ليـس له وجـود مفـارق[١]، لكنك تعلم أن في جملـة الموجـودات عـن الأول أجسـاما[٢]، إذ علمـت أن كل جسـم ممكـن الوجـود في حيـز نفسـه وأنه يجـب بغيـره[٣]، و علمت أنـه لا سـبيل إلى أن يكون عـن الأول تعـالى بغيـر واسـطة[٤]، فهـي كائنـة عنـه بواسـطة و قد علمـت أنه لا يجـوز أن تكـون الواسـطة وحـدة محضـة لا اثنينيـة فيهـا[٥]، فقـد علمـت أن الواحـد مـن حيـث هـو واحد أنمـا يوجـد عنـه واحـد، فبالحـري أن يكـون عن المبدعـات الأول بسـبب اثنينيتـه يجـب أن يكـون فيهـا ضـرورة أو كثـرة كيف

---

(١) تقوية أن الصادر الأول عقل لا جسم ولا عرض ولا نفس.

(٢) من المشاهدات البديهية وجود الكثرة

(٣) أي إن هذه الأجسام ممكنة ذاتًا فلا بد لها من موجد يوجب وجودها

(٤) اي بمقتضى قاعدة الواحد لا تكون الأجسام صادرة عن الواجب بلا واسطة

(٥) أي الواسـطة الـتي هـي الصادر الأول لا بـد أن تكون واحدة غيـر كثيرة وإلا انخرمت قاعـدة الواحد

كانت[1]، و لا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول: إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنه عقل، وهو يعقل ذاته، و يعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها[2]، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله للأول، وليست الكثرة له عن الأول[3]، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول و يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده ولا داخلة في مبدإ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال[4]، أو صفة، أو معلول، و يكون ذلك أيضا واحدا، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء، فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته، فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة فيها عن المعلولات الأول، ولو لا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا واحدة، ولم يمكن أن يوجد عنها جسم، ثم لا إمكان للكثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط[5].

---

(١) أي لا بد في الصادر الأول كثرة ما حتى يصح صدور هذه الكثرات المشاهدة بالضرورة

(٢) أي يعقل ماهيته من حيث هي هي

(٣) هذه المعقولات الثلاثة ليست مجعولة من الواجب لكي تكون صادرة على نحو الكثرة

(٤) مثل أنه ممكن وواجب بالغير وهكذا

(٥) أي الكثرة الضرورية اللازمة غير المجعولة

■ **الشرح**

ثم يذكر الشيخ بعد أن أثبت أنه من المحال أن يكون الصادر عن الواجب غير العقل، يتمم هذا المطلب بأننا نرى عقولًا كثيرة وأجسامًا كثيرة وصورًا كثيرة، فكيف يكون الصادر واحدًا مع ما نجده من هذه الكثرة؟ فصدور الكثير عن الواجب من أبده البديهيات، فكيف يجتمع ذلك مع كون الصادر واحدًا، وأما إن قلتم إن الصادر كثير فهو خلاف ما افترضناه من قاعدة الواحد من أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد.

والجواب، يرتكز على إثبات وجود كثرة في الصادر الأول يصح أن تصدر عنه الكثرة دون أن تنثلم وحدته الثابتة بقاعدة الواحد، فلا بد من تصوير نوع من الكثرة في العقل الأول تسوّغ صدور الكثير من جهة دون أن تنافي الوحدة من جهة أخرى، وهذه الكثرة لا يمكن إلا أن تكون كثرة ذاتية لازمة لهذا العقل بحيث لا يتعلق بها الجعل، لأنها إن تعلق بها الجعل انتفت قاعدة الواحد لأنه عندئذ سيكون لكل شيء من هذه الكثرات مسانخة مع العلة فتتكثر العلة بتكثر الجهات الصادرة، وأما إن قلنا إن الصادر أمر واحد أي شيء واحد قد تعلق به الجعل، وأما الكثرة فلأنها لوازم لم تكن مجعولة ليقال إنها بينها وبين من جعلها مسانخة، والكثرة غير المجعولة هي الكثرة الذاتية اللازمة للمجعول لأن الذاتي لا يعلل، فينحصر طريق إثبات الكثرة من هذا الطريق، ومما لا بد الالتفات إليه أيضًا أن العقول ليست فاعلة بالقصد بل هي فاعلة بالعناية على ما بيّناه سابقًا، من أن نفس العلم علة للصدور عنها، بخلاف الفاعل بالقصد حيث يأتي بعد علمه الشوق والإرادة والقدرة المنبثة في الجسم لأجل الفعل، وهذا لا يكون إلا في المستكملات، وأما العقول فلأنها كانت كاملة لا مستكملة،

كان فعلها لا يتوقف على غير علمها، وهذا هو معنى الفاعل بالعناية، أي إن ما تعقله العقول يكون.

هذا هو البيان الإجمالي للجواب، وأما البيان التفصيلي، فقد قال الشيخ أن العقل الأول ممكن بالذات وواجب بالغير وأنه بعد المبدأ الأول تعالى، فهذه ثلاثة أمور ضرورية في العقل الأول، وبعبارة أخرى إن هذا العقل يعقل أنه ممكن بالذات وأنه واجب بالغير وأن له مبدأ، وهذه حيثيات ثلاثة متباينة في التعقل، وثلاثتها ليست مجعولة لكونها من اللوازم الذاتية للعقل، وبعبارة أخرى إن الإمكان الذاتي ليس مجعولًا لأنه لازم ذاتي للماهية من حيث هي هي، إذ ليس الإمكان الذاتي إلا سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، وهذا أمر لا يفارق الماهية من حيث هي، فهو من اللوازم الذاتية لها، فالمبدأ الأول تعالى لم يجعل الإمكان بعرض جعل العقل الأول، لأن اللوازم الذاتية لا تجعل بجعل زائد على جعل أصل الذات، وكذا الكلام في كونه مسبوقًا بالأول تعالى، وكونه واجبًا بالغير.

وعليه لم يتعلق الجعل إلا بشيء واحد هو إيجاد هذا الصادر الأول، وهذه الحيثيات الثلاثة متباينة ولا شيء منها مجعول إلا حيثية الإيجاد، وهذه الأمور كلها معقولة، وحيث كانت التعقل بنفسه علة فعل العقل الأول لأنه فاعل بالعناية كما قلنا، كان من حيث تعقله أنه ممكن بالذات يصدر عنه أثر ومن حيث كونه واجبًا بالغير يصدر عنه أثر ثانٍ ومن حيث كونه بعد المبدأ تعالى يصدر عنه أثر ثالث، وهذه الحيثيات الثلاثة ليست موجودة في المبدأ الأول، إذ ليس ممكنا بالذات ولا واجبًا بالغير ولا هو بعد شيء غيره، بل من حيث واجب الوجود بذاته هي الحيثية البسيطة فيه والتي تسوّغ صدور العقل الأول عنه، والحيثيات الأخرى الموجودة في العقل ليست مجعولة، في عين كونها حيثيات واقعية نفس أمرية.

ويمكـن أن نضرب مثالًا عرفيًا حول كون تعـدد الحيثيات يوجب تكثّر الآثار: فأنـت تـارة تعقـل الله تعالى، فـإذا ذكـرت الله تعالى تذهب للمسـجد لشـكره مثلًا، وإذا ذكرت شهوتك وجوعك تذهب إلى الطعام لسد الجوع.

الأمـر الخامـس: في صـدور العقول والنفـوس والفلكيـة والأجرام الفلكية

قـال الشـيخ «وقـد بـان لنـا فيمـا سـلف أن العقـول المفارقـة كثيـرة العدد، فليسـت إذن موجـودة معا عن الأول بل يجـب أن يكون أعلاها هـو الموجود الأول عنـه ثم يتلوه عقـل و عقل، و لأن تحـت كل عقل فلكا بمادتـه و صورته التي هي النفـس و عقـلا دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشـياء في الوجـود، فيجب أن يكون إمـكان وجود هـذه الثلاثة عـن العقـل الأول في الإبـداع لأجل التثليـث المذكور، والأفضـل يتبـع الأفضـل من جهـات كثيـرة، فيكـون إذن العقل الأول يلـزم عنه بمـا يعقـل الأول[1] وجود عقـل تحته، وبما يعقـل ذاته وجود صـورة الفلك الأقصى، وكمالها وفي النفـس، وبطبيعة إمـكان الوجود الحاصلـة له المندرجـة في تعقله لذاتـه وجـود جرميـة الفلـك الأقصـى المندرجـة في جملـة ذات الفلـك الأقصى بنوعـه، وهـو الأمر المشـارك للقوة فيمـا يعقـل الأول، يلزم عنه عقـل وبما يختص بذاتـه على جهتـين[2] تلزم عنـه الكثـرة الأولى بجزءيهـا[3]، أعني المـادة والصورة، والمـادة بتوسـط الصـورة أو بمشـاركتها، كمـا أن إمـكان الوجود يخـرج إلى الفعل

(١) أي المبدأ تعالى
(٢) أي الإمكان الذاتي والوجوب الغيري
(٣) أي النفس والجرم

بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك، وكذلك الحال في عقلٍ عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق، فإنا نقول: إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة. وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات، ولا هذه العقول متفقة الأنواع، حتى يكون مقتضى معانيها متفقا».

■ **الشرح**

هذه تتمة لما بيّنه سابقًا، وأنه بناء على علم الفلك والهيئة فإن العقول كثيرة بكثرة الأفلاك، وحيث ثبت أن الصادر لا بد أن يكون واحدًا، فلا بد أن لا يكون صدورها عن المبدا تعالى صدورًا طوليًا لا صدورًا عرضيًا وإلا لزم أن تكون الكثرة قد صدرت عن المبدأ البسيط الواحد وهو محال وفق قاعدة الواحد.

وعليه، فإن الصادر الأول هو العقل الأول، وتحته العقل الثاني والفلك الأول والنفس الفلكية، وهكذا سائر الأفلاك، ثم إنه وبحسب قانون السنخية، لا بد أن يصدر الأشرف عن الأشرف، فالعقل الأول من حيث تعقله لمبدئه تعالى والتي هي أشرف الحيثيات يصدر عته أفضل الآثار وهو العقل الثاني، ومن حيث هو واجب بالغير يصدر عنه النفس الفلكية، وأما الحيثية الأخيرة وهي الإمكان الذاتي يصدر الجرم الفلكي، فأشرف الحيثيات هي تعقله لمبدئه يصدر عنها أشرف الموجودات عنه وهو العقل الثاني، ثم تعقله أنه واجب بالغير أشرف من تعقله إمكانه الذاتي فيصدر عنه النفس الفلكية التي هي أشرف من الجرم الفلكي وإن كانت أخس من العقل، وأخيرًا يصدر عن أخس

حيثياته وهو إمكانه الذاتي أخس الموجودات وهو الجرم الفلكي.

والأمر عينه يتكرر في العقول الأخرى، فالعقل الثاني يصدر منه العقل الثالث ونفس الفلك الثاني وجرمه، وهكذا، إلا أن الأمر لا يستلزم استمرار لا إلى نهاية، كما قد يتوهمه البعض، إذ لم يقل الحكماء أنه كلما كانت في العقل هناك ثلاثة حيثيات يجب أن يصدر عنه أشياء ثلاثة، بل غاية القول أنه إذا صدرت أشياء ثلاثة فبالضرورة أن تكون صادرة عن ثلاثة جهات.

ثم إنه إذا انتهى الأمر إلى العقل العاشر كيف صدرت الأمور اللامتناهية من الأجسام؟

يذكر الشيخ أن ذلك بسبب خلق المادة والهيولى، التي هي دون فلك القمر، وحيث إن القابل لا متناهي فعندئذ يصدر عن العقل الفعال أفعال لا متناهية لكون المادة الأولى قابل لا إلى نهاية، بمعونة الحركة اللامتناهية الفلكية، كما سيأتي.

الأمر السادس: في بيان المطلب ببيان آخر

قال الشيخ: «ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول: إن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول من جهة كثرته المذكورة، و خصوصا إذا فصل كل فلك إلى صورته و مادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الأول، ولا أيضا يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر، و ذلك لأن الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، و بما له قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أخرى، وذلك لأنا بينا أن كل نفس لكل فلك فهي كماله و صورته و ليس جوهرا مفارقا و إلا لكان عقلا لا نفسا، وكان

لا يتحرك البتة على سبيل التشوق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير، ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم، وقد ساقنا النظر إلى إثبات هذه الأحوال لأنفس الأفلاك كما علمت، و إذا كان الأمر على هذا، فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها إلا بوساطة أجسامها، فإن صور الأجسام و كمالاتها على صنفين:

إما صور قوامها بمواد الأجسام، فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام، فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الأجسام، ولهذا السبب فإن النار لا تسخن حرارتها أي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها، أو من جسمها بحال. و الشمس لا تضيء كل شيء، بل ما كان مقابلا لجرمها.

و إما صور قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام، كالأنفس، ثم كل نفس فإنما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم و فيه. و لو كانت مفارقة الذات و الفعل جميعا لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط. فقد بان على الوجود كلها أن القوى السماوية المنطبعة بأجسامها، لا تفعل إلا بواسطة جسمها. ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفسا، لأن الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس، فإن كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها وذات الجسم. وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره، و إن لم تفعل نفسا، لم تفعل جرما سماويا، لأن النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال، فإن وضع لكل فلك شيء[1] يصدر عنه في فلكه شيء وأثر من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم و به،

---

(١) أي مبدأ معين (وهو العقل المرتد إثباته).

ولكـن ذاتـه مباينة في القـوام وفي الفعل لذلك الجسـم، فنحن لا نمنـع هذا، وهذا هـو الذي نسـميه العقـل المجـرد، ونجعل صـدور ما بعـده عنه، ولكن هـذا غير المنفعل عن الجسـم[1] وغير المشـارك إياه[2]، والصائر صـورة خاصة به[3]، والكائن عـن الجهـة التي حدثنا عنهـا حين أثبتنا هـذه النفس.

فقـد بان ووضـح أن للأفلاك مبـادئ غير جرمانيـة، وغير صور الأجـرام. وأن كل فلـك يختـص بمبدإ منها[4]، و الجميع يشـترك في مبـدإ واحد[5]».

■ **الشرح**

يبـيّن الشـيخ هنا أن صدور الأشـياء عـن المبدأ تعالى على ترتيـب: العقل ثم النفـس ثم الفلك ثم عـالم الطبيعة، بطريـق آخر حيث يذكر أنه الأشـياء الكثيرة الأفـلاك لا يمكـن أن تصدر إلا من العقـل، فقد يقول قائل إنه لـماذا يقال إن كل فلـك لا بـد أن يصدر من عقل فوقـه، فلا بأس بأن يقـال إن الفلك الأول صدر عنـه الفلـك الثاني وهكذا إلى آخر الأفلاك، فلأي علـة يصر الحكماء على القول بأن كل فلك لا بد أن يصدر من عقل.

يذكر الشـيخ أن الفلك من حيث هي أجرام حيثيتها انفعالية لا فاعلية، وإنها لا تفعل إلا بالوضع، فأي جسم حتى يؤثر في جسم لا بد أن يكون له نسبة وضعية إلى الجسـم الآخر، والنسـبة الوضعية متقومة بطرفيها، فلا بد من وجود الطرفين

---

(١) أي النفس.

(٢) أي النفس.

(٣) أي النفس.

(٤) أي لكل فلك عقل خاص.

(٥) واجب الوجود.

قبل تأثير الجسم بالجسم الآخر، فلا يمكن للجسم أن يؤثر وجود الجسم الآخر، ومثاله أن يقال إن النار حتى تؤثر الإحراق في الورق لا بد أن يكون بينها وبين الورقة نسبة وضعية خاصة بحيث ينتقل الإحراق من النار إلى الورقة، وبالتالي لا يمكن أن تكون مؤثرية النار هي إيجاد الورقة، لأن تأثير الأجسام يكون بالمحاذاة والوضع وهو ما يكون بنسبة بين المؤثر والمتأثر مما يقتضي عدم كون أي جسم موجدًا أو علة إيجاد لأي جسم آخر، ومن هنا فلا يمكن أن يقال إن الفلك هو الذي يصدر عنه فلك آخر غيره.

وكذا لا يمكن القول بأن النفس الفلكية هي التي توجد الأفلاك، دون العقل، لوضوح أن النفوس الفلكية منطبعة في الأفلاك أو فقل لا تفعل إلا بتوسط الجرم الفلكي، وعليه ففعلها جسماني، فيجري عليها ما يجري على الأجرام من أن التأثير لا يكون غلا بالوضع الخاص وعليه لا يمكن أن تؤثر وجودَ الفلك الآخر بنفس البيان المتقدم، وإن شئت قلت إن النفس إنما تكون نفسيتها بتدبيرها للبدن الذي تتعلق به، ولا يمكن لأي نفس أن تفعل فعلًا فب جسم آخر إلا بواسطة الجسم الذي تدبّره، فنفسززيد لا يمكن أن تؤثر شيئًا في عمرو أو أي جسم آخر إلا بتوسط جسد زيد، فإذا كان الجسم لا يمكن أن يصدر عنه الإيجاد لجسم آخر فلا يمكن أن تفعل النفس ذلك أيضًا.

فانحصر الأمر بأن يكون الذي يوجد الفلك هو العقل فقط.

وكذا لا يمكن للعقل أن يصدر من الفلك أو النفس الفلكية، لاستحالة صدور الأشرف من الأخس كما مر في أكثر من موضع.

وقوله المصنف «فإن صور الأجسام و كمالاتها على صنفين..إلخ» تكراري لما مر سابقًا.

الأمر السابع: في التمهيد للبحث عن عالم العناصر

قال الشيخ «ومما لا شك فيه أن هاهنا[1] عقولا بسيطة مفارقة[2]، تحدث مع حدوث أبدان الناس، و لا تفسد بل تبق. و قد تبين ذلك في العلوم الطبيعية، وليست صادرة عن العلة الأولى[3]، لأنها كثيرة مع وحدة النوع، ولأنها حادثة فهي إذن معلولات الأول[4] بتوسط. ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأولى وبينها[5]، دونها في المرتبة[6]، فلا تكون عقولا بسيطة ومفارقة، فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجودا، أما القابلة للوجود فقد[7] تكون أخس وجودا، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول عقلا واحدا بالذات، ولا يجوز أيضا أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه، وبها يمكن وجود الكثرة فيه إن كانت مختلفة الحقائق، كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي الآخر في النوع. فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر، بل طبيعة أخرى و إن كانت متفقة الحقائق فبما ذا تخالفت و تكثرت، ولا انقسام مادة هناك؟ فإذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجود كثرة إلا مختلفة الأنواع، فليست

---

(١) أي عالم العناصر.

(٢) أي النفوس الناطقة.

(٣) أي لا يمكن أن يكون العقل هو الذي تصدر عنه مباشرة هذه النفوس.

(٤) المبدأ تعالى.

(٥) أي النفوس الناطقة.

(٦) لأن معطي الوجود أشرف من المستفيض.

(٧) إنما قال (قد) لأن القابل منه ما هو أخس من المقبول كالصورة الأشرف من المادة، ولكن في بعض الأحيان يكون القابل أشرف من المقبول كالجوهر الذي يقبل العرض، وإن كان الجوهر يقبل العرض بتوسط المادة التي هي أخس.

هذه الأنفس الأرضية أيضا كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة، وكذلك عن كل معلول أول عال حتى ينتهي إلى معلول أول كونه مع كون الأسطقسات القابلة للكون والفساد، المتكثرة بالنوع والعدد معا. فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدإ واحد بالذات. و هذا بعد استتمام وجود السماويات كلها، فيلزم دائمًا عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكون الأسطقسات، وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن العقل الأخير. فإنه إذا لم يكن السبب في الفاعل، وجب في القابل ضرورة. فإذن يجب أن يحدث عن كل عقل عقل تحته، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية[1] منقسمة متكثرة بالعدد، لتكثر الأسباب، فهناك ينتهي.

وقد اتضح وبان أن كل عقل هو أعلى في المرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، و بما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه، ومستبق بتوسط النفس الفلكية، فإن كل صورة فهي علة لأن يكون مادتها بالفعل، لأن المادة نفسها لا قوام لها.»

■ **الشرح**

فرغ الشيخ من بيان مراتب الصدور في قوس النزول، سواء في عالم العقول أم النفوس والأجرام السماوية، فيبقى البحث عن عالم العناصر والأرض، وبه يتم الحديث عن قوس النزول ويختم.

وهذا الترتيب في قوس النزول من مبدعات الفلاسفة المشرقيين، حيث بدأوا من واجب الوجود ومن ثم بيّنوا كيفية ترتيب الوجود نزولًا، بخلاف أرسطو

---

(١) أي النفوس الناطقة.

وسائر المشائين الذين ابتدأوا ببيان هندسة الوجود في قوس الصعود فقط.

وفي هذا الكلام يريد الشيخ التمهيد للفصل اللاحق حيث سيخصص الكلام حول عالم العناصر والاسطقسات، فيذكر أن هذا العالم ليس صادرًا من المبدأ الأول مباشرة وليس كذلك صادرًا من العقل الأول مباشرة وإنما لا يمكن أن يصدر إلا بعد استتمام مراتب السماويات إلى العقل العاشر فيصدر العقل العاشر ويصدر معه الأسطقسات التي هي المبادئ الأولى لعالم العناصر ومنها تصدر الصور والنفوس الموجودة في هذا العالم.

ثم إن أشرف الموجودات في عالم العناصر هي النفوس، وهذه لا يمكن أن تكون قد صدرت من المبدأ الأول مباشرة لأنه قد تقدم أن ما يمكن صدوره من المبدأ الأول مباشرة عقل مفارق، والنفوس الناطقة الإنسانية في عالم الطبيعة ليست كذلك، لأمرين:

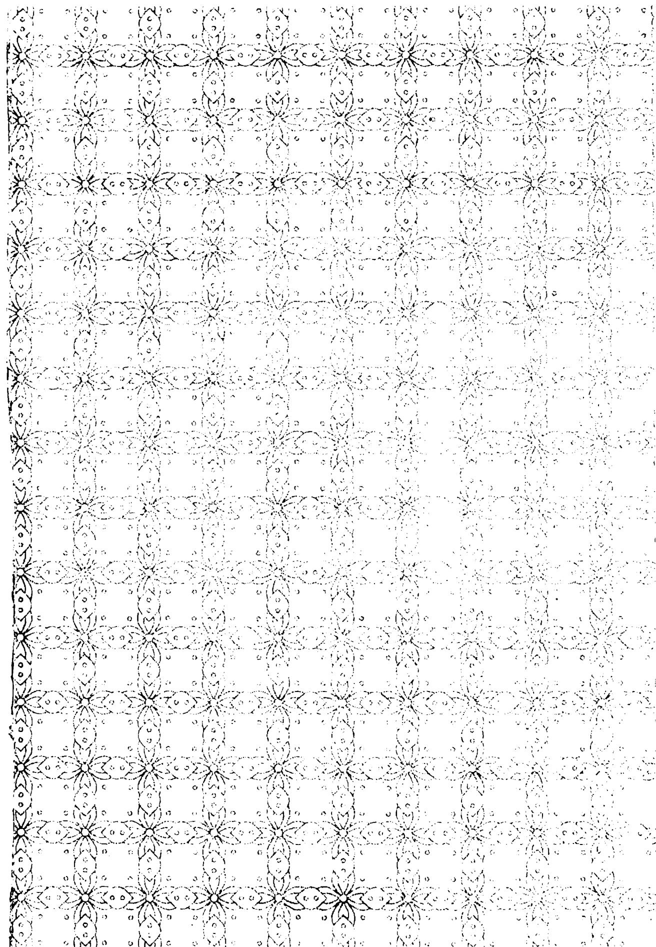
١ـ لأنها حادثة زمانًا والعقل ليس بحادث زمانًا

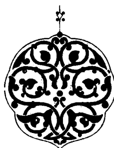
٢ـ لأنها كثيرة بالعدد والعقول إنما نوعها في شخصها والنفوس ليست كذ لك

ثم إن الجهات الثلاثة الموجودة في العقل الأول لا يمكن أن تسوغ النفوس الإنسانية المشتركة في النوع والمتكثرة بالعدد، لأن هذه الحيثيات إما أن تكون متفقة في النوع والحقيقة أو لا، فإن كانت متفقة بالنوع والحقيقة فهو محال لأنه مع كون الحيثيات متفقة في الحقيقة يكون تكثرها بما هو خارج عن الذات أي بالعوارض المفارقة المحتاجة إلى مادة، لأن كل عرضي مفارق لا بد في موضوعه من قابلية لكي يعرضها، والعقل الأول منزه عن المادة، وإن اختلفت بالحقيقة والنوع فما يصدر منها يكون مختلفًا بالنوع والحال أن النفوس متفقة بالنوع،

فتحصل أن النفوس لا تصدر عن العقل مباشرة، بل لا بد أن يكون مع العقل شيء آخر هو المادة الذي يسوّغ صدور الأشياء المتكثرة بالعدد بتوسطها، وعليه فلا بد من كون العقل العاشر بمعونة المادة هو الذي يصدر عنه النفوس، فيكون كل عقل معه فلك إلى العقل العاشر فلا يصدر عنه فلك بل الهيولى التي هي واحدة بالعدد والنوع وطبيعة الصورة ثم تتكثر هذه الصورة بالعدد بسبب حركة الأفلاك والمادة الهيولانية.

كيف كان، هذه العبارات أشبه بخاتمة لما مضى وتمهيد لما سيأتي في الفصل اللاحق.





[الفصل الخامس] (هـ)
فصل في حال تكون الأسطقسات عن العلل الأوائل

 **الأمر الأول: في كيفية صدور الأسطقسات**

قال الشيخ: «فإذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود أسطقسات، وذلك لأن الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مبادؤها القريبة أشياء تقبل نوعا من التغير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها، وهذا يجب أن يتحقق من أصول، أكثرنا التكرار فيها، وفرغنا من تقريرها.

و لهذه الأسطقسات مادة يشترك فيها، وصور يختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك. والأفلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة،

ويكـون مـا يختلف فيه مبـدأ تهيؤ المـادة للصور المختلفـة، لكن الأمـور الكثيرة المشـتركة في النـوع و الجنـس لا تكـون وحدها بلا مشـاركة من واحـد معين علة لـذات هـي في نفسـها متفقة واحـدة، و إنمـا يقيمها غيرهـا، فلا يوجـد إذن هذا الواحـد عنهـا إلا بارتبـاط بواحد يردهـا إلى أمر واحـد، فيجب أن تكـون العقول المفارقـة بـل آخرهـا الـذي يلينـا هـو الـذي يفيـض عنـه ـ بمشـاركة الحـركات السـماوية ـ شيء فيـه رسـم صور العالم الأسـفل على جهـة الانفعـال، كما أن في ذلـك العقـل أو العقـول رسـم الصور على جهـة التفعيـل، ثم تفيض منـه الصور فيهـا بالتخصيـص[1] لا بانفراد ذاته، فـإن الواحد يفعل في الواحـد ـ كما علمت ـ واحدا، بل بمشـاركة الأجسـام السـماوية، فيكون إذا خصص هذا الشـيء[2] تأثير مـن التأثيـرات السـماوية بلا واسـطة جسـم عنصـري، أو بواسـطة تجعله على استـعداد خـاص بعد العـام الذي كان ذلـك في جوهـره فاض عن هـذا المفارق صـورة خاصة، وارتسـمت في تلـك المادة.

و أنـت تعلـم أن الواحد لا يخصص الواحـد من حيث كل واحـد منهما واحد، بأمـر دون أمـر يكـون لـه، بـل يحتـاج إلى أن تكون هنـاك مخصصـات مختلفة، و مخصصـات المادة معداتهـا، و المعد هو الـذي يحدث عنه في المسـتعد أمر ما، تصير مناسـبته لذلك الأمر لشيء بعينه أولى من مناسـبته لشيء آخر، و يكون هـذا الأعداد مرجحـا لوجود ما هو أولى فيه من الأوائـل الواهبة للصور، ولو كانت المـادة على التهيؤ الأول لتشـابهت نسـبتها إلى الضدين فما يرجـح أحدهما، اللهم إلا بحـال تختلـف به المؤثـرات فيـه، و ذلـك الاختلاف أيضـا منسـوب إلى جميع

(١) أي بتخصيص من الحركة الفلكية.

(٢) المادة.

المـواد نسـبة واحـدة، فلا يجـب أن تختص بموجبـه مـادة دون مادة إلا الأمـر أيضا يكون في تلك المادة، و ليس إلا الاسـتعداد الكامل، و ليس الاسـتعداد الكامل إلا مناسـبة كاملة لشـيء بعينه هو المسـتعد له، وهذا مثل الماء إذا أفرط تسـخينه فاجتمعـت السـخونة الغريبـة، و الصورة المائيـة، و هي بعيدة المناسـبة للصورة المائية و شـديدة المناسـبة للصورة النارية. فإذا أفرط ذلك و اشـتدت المناسـبة، اشـتد الاسـتعداد، فصار من حـق الصورة الناريـة أن تفيض، و مـن حق هذه أن تبطـل، و لأن المـادة ليسـت تبق بلا صـورة، فليس قوامهـا عما ينسـب إليه من المبـادي الأولى وحدها، بل عنهـا و عن الصورة. ولأن الصورة الـتي تقيم هذه المادة الآن قـد كانـت المـادة قائمـة دونهـا، فليس قوامهـا عن الصـورة وحدهـا بل بها، وبالمبادئ الباقية بوساطتها أو واسطة أخرى مثلها.

لو كانت من المبادي الأولى وحدها لاستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة».

■ الشرح

بعد أن بيّن الشـيخ كيفيـة صدور العقول عن المبـدأ الأول ووصل في الفصل السابق إلى صدور عالم الطبيعة عن العقل الفعال، يشرع في هذا الفصل لبيان أن الطبيعة والأجسام المختلفة لا تنشأ مستقلة بل بتوسط الاسطقسات، فيريد ههنا ليبين كيف صدرت الاسطقسات أي العناصر، وقيل إن الاسطقس يسمى عنصرًا باعتبار ما ينتهي إليه التحليل، ويسـمى اسطقسًـا من حيـث هو مبدأ المركبات، فالعنصر والاسطقس واحد بالذات اثنان بالاعتبار.

ثم إن العناصـر هـي المبـادئ الأولى لعـالم الأرض والطبيعـة، وهـو عبارة عن

الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية له، فأدنى موجود طبيعي خارجي متحصل في الأعيان هي هذه العناصر المشتملة على هذه الجواهر الثلاثة، وليس هناك موجود محصل قبلها، فالهيولى لا وجود لها محصل في نفسها إلا بانضمام الصورة، وكذا الصورة الجسمية مع الهيولى لا تحصل لها، بمعنى أن الجسم ما لم ينضم إليه صورة نوعية معينة لا تحصل له في الخارج، فلا بد لأن يتحقق أول موجود محصل في عالم الطبيعة أن يكون مركبًا من هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية، وهذا هو العنصر، ومن العناصر تتشكل المواليد الثلاثة وهي الجمادات والنباتات والحيوانات.

ثم إن الشيخ يذكر أن هذه العناصر لما كانت في معرض الكون والفساد والتغير، استحال أن يكون مبدؤها القريب عقليًا للزوم حركة العقل بحركتها وتغيرها وهو غير ممكن في العقل لتجرده، فلا بد أن يكون مبدؤها القريب متحركًا وليس إلا الأفلاك، التي لها حركة من لوازمها.

وعليه فإن صدور العناصر لا بد أن يكون بترتيب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية، فالهيولى تصدر من الحركة المستديرة التي هي ما به الاشتراك في الأفلاك وهذا ما يسانخ الهيولى والصورة الجسمية التي هي ما به الاشتراك بين كافة العناصر، وأما من حيث الجهة المختلفة بين الأفلاك تصدر الصور المختلفة، فهذا بيان لكيفية إعداد السماويات للأرضيات، لكن يجب أن يُعلم أن صدور الهيولى والصور عن الأفلاك لا يكون عنها بالاستقلال بل إنما تصدر عن العقل بتوسط حركة الأفلاك.

وصفوة الكلام إن العقل العاشر هو الذي صدر عنه عالم العناصر بإعانة الهيولى والحركات الفلكية السماوية والتي بسبب تنوع حركاتها تنوعت العناصر.

أقـول: هذا كلام يشـبه أن يكـون خطابيًا لا برهـان عليه ولـذا لا نقف عنده كثيـرًا، وهـذا لا يمنـع من أنه يعتمـد على بعض الكبريـات العقلية المسـلمة التي لا يمكـن الخـدش فيهـا مـن قبيـل أن الواحد من حيـث هو واحـد لا يخصص، وغيـر ذلك، وإنما الـكلام في الصغريات التي قد يقال إنهـا ترجع إلى علم الفلك القـديم الـذي ثبت بطلانـه طبيعيًا، وهذا لا علاقـة له بصحة الكليـات العقلية المعتمـدة في كبريات الأدلة.

الأمر الثاني: في المقايسة بين السماء والأرض

قال الشـيخ: «بل كمـا أن المتفق فيه من الحركة المسـتديرة هنـاك يلزم طبيعة تقيمهـا الطبائع الخاصـة بفلك فلك. فكذلك المـادة هاهنا يقيمهـا مع الطبيعة المشـتركة ما يكون عـن الطبائع الخاصـة وهي الصور.

وكمـا أن الحركة أخس الأحوال هناك، فكذلك المادة أخس الذوات هاهنا. وكما أن الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة، كذلك المادة هاهنا مرافقة لما بالقوة.

وكمـا أن الطبائع الخاصة والمشـتركة هناك مبادئ أو معينات لطبيعة الخاصة و لمشـتركة هاهنا، فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصة والمشـتركة هناك من النسـب المختلفـة المتبدلة الواقعة فيها بسـبب الحركة مبدأ لتغير الأحـوال وتبدلها هاهنا، وكذلـك امتـزاج نسـبتها هنـاك سـبب لامتـزاج نسـب هـذه العناصـر أو معين. ولأجسـام السـماويات تأثيـر في أجسـام هـذا العـالم بالكيفيـات الـتي تخصها، ويسـري منها إلى هـذا العالم، ولأنفسـها تأثير أيضـا في أنفس هذا العـالم. و بهذه المعـاني يعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسـام بالكمـال والصورة، حادثة عن النفس الفاشية في الفلك، أو بمعونتها.

وقال قوم من المنتسبين إلى هذا العلم[1]: إن الفلك لأنه مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا، وما يبعد عنه يبق ساكنا، فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضا، وما يلي النار منه يكون حارا، ولكنه أقل حرارة من النار، و ما يلي الأرض منه يكون كثيفا، و لكنه أقل تكثفا من الأرض. و قلة الحر و قلة التكثف يوجبان الترطيب، فإن اليبوسة إما من الحر، و إما من البرد، لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد، و الذي يلي النار هو أشد حرارة، فهذا سبب كون العناصر، فهذا هو ما قد قالوا و ليس مما يمكن أن يصحح بالكلام القياسي، و لا هو بسديد عند التفتيش، و يشبه أن يكون الأمر على قانون آخر، و أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض إليها من الأجرام السماوية، إما عن أربعة أجرام، و إما عن عدة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها ما يتهيأ لصورة جسم بسيط[2]. فإذا استعد نال الصورة من واهب الصور، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد، و أن يكون هناك سبب يوجب انقساما من الأسباب الخفية علينا، فإنك إن أردت أن تعرف ضعف ما قالوه، فتأمل أنهم يوجبون أن يكون الوجود أولا للجسم، و ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية، و إنما يكتسب سائر الصور بالحركة و السكون ثانيا، و بينا نحن قبل هذا استحالة هذا، وبينا أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية، ما لم تقترن بها صورة أخرى، وليست صورته المقيمة للهيولى الأبعاد فقط، فإن الأبعاد تتبع في وجودها

(١) أي أبو اسحق الكندي وزكريا الرازي

(٢) أي عنصر بسيط

صورا أخرى تسبق الأبعاد. و إن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة، والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة، حتى تسخنه متابعته تلك الحركات المتتابعة التي بينا أنها ليست قسرية بل طبيعية، إلا و قد تمت طبيعته. لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها، لأن الحار يستحفظ حيث الحركة، و البارد يستحفظ حيث السكون، ثم لا يفكرون أنه لم وجب لبعض تلك المادة أن يهبط إلى المركز، فعرض له البرودة، و لبعضه أن جاوز الفوق.

أما الآن فإن السبب في ذلك معلوم. أما في الكليات فالخفة و الثقل، وأما في جزئي عنصر واحد، فلأنه قد صح أن أجزاء العناصر كائنة، و أنه إذا تكون جزء منه في موضع ضرورة، لزم أن يكون سطح منه يلي الفوق إذا تحرك فوق، كان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر. و أما في أول تكونه، فإنما يصير سطح منه إلى فوق، و سطح إلى أسفل، لأنه لا محالة قد استحال بحركة ما، و أن الحركة أوجبت له ضرورة وضعا ما. فالأشبه عندي ما قد ذهبنا إليه، و أظن أن الذي قال ذلك في تكون الأسطقسات، رام تقريبا للأمر عند بعض من كاتبه من العاميين، فجزم عليه القول من تأخر عنه على أن كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب و الاضطراب.»

■ **الشرح**

يذكر الشيخ ههنا جملة من المقايسات بين عالم العناصر والسماويات حتى يعلم وجوه المسانخة بينهما، فيقول إن ما به الاشتراك في الأفلاك هو الحركات المستديرة الفلكية وهي التي صدر عنها الهيولى، التي هي أيضًا ما به الاشتراك بين العناصر والاجسام المختلفة.

ثم يذكر أن أخص الأشياء في عالم السماويات هو الحركة إذا قسناها إلى التعقلات والتشـوقات والإرادات، ولـذا صـدر عنهـا من حيث هي مشـتركة بـين الأفلاك أخس الصادرات وهي الهيولى.

وأيضًـا إن هـذه الحركـة كما كانـت في الأفـلاك تابعـة للصور الفلكيـة والتي تكون بالقوة بالنسـبة للأوضـاع الفلكية المختلفة، فكذلـك الهيولى ههنا لا يمكن أن تنفـرد قوة وقابليـة تبق عليها.

وكمـا أن في عالم السـماوات هناك طبيعة مشـتركة ومختلفـة صححت صدور الهيولى المشـتركة والصور المختلفة هنا، فما يلزم الطبيعة المشـتركة في السماويات بحيـث يـؤدي إلى تبدلها وتغيرهـا يؤدي أيضًـا الى تبدل الأحوال ههنـا، وامتزاج النسب الوضعية بين الحركات الفلكية يؤدي إلى امتزاج العناصر هنا بحيث يؤدي إلى صدور الأنواع الطبيعية المختلفة.

بل حتى هذه الكيفيات الفلكية تؤثر في أجسام عالم الطبيعية كما تؤثر الشمس في عالم الطبيعة والقمر كذلك، فالنفوس الفلكية ايضًا لها تأثير على النفوس البشرية وهذا يعتبر مبدأ من مبادئ علم النجوم وأحكامه.

ومن ثم يرد الشيخ على كل من الكندي والرازي الذين وضعوا نظرية ساذجة عرفيـة في نشـوء عالم الطبيعة، حيث قالوا إن فلك القمـر عندما يدور بتبع حركة محدد الجهات، فإنه لا يدور على الخلأ وإنما كان في حشـوه جسـم، وعندما يدور عليـه يحدث احتـكاك مع الجـزء القريب من فلـك القمر فيحترّ جـدًا فيحدث النـار، وأمـا مركز الجسـم فلأنه بعيد عـن مركز الاحتـكاك يبرد فيتيبّس فتنشـأ الأرض، والذي دون النار يكون أقل حرارة وهو الهواء، والذي يكون فوق الأرض يكون أقل يبوسة وهو الماء، فهكذا تصدر الأمور الأربعة:

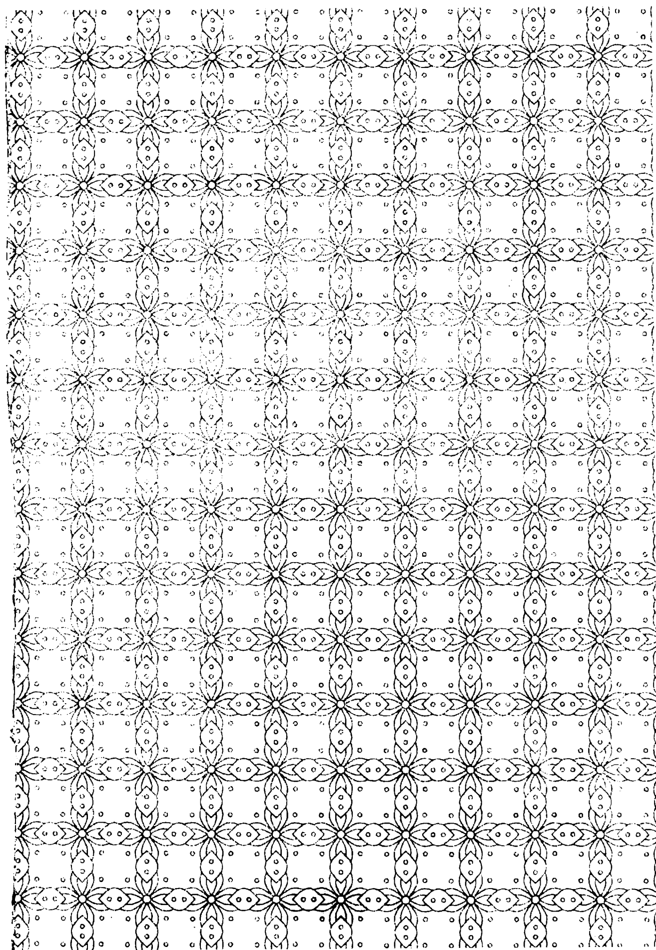
١ـ بارد يابس وهي الأرض

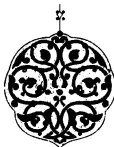
٢ـ بارد رطب وهي الماء

٣ـ حار كثيف وهي النار

٤ـ حار لطيف وهو الهواء

وأورد الشيخ على ذلك إيرادات، منها أنهما جعلا الماء أقل برودة من الأرض وهو واضح البطلان مضافًا غلى تهافتات أخرى من قبيل أن الماء لا بد ان يكون أشد يبوسة من الأرض لقربه من النار، مضافًا إلى أن النقد الاساسي هو أنهما افترضا وجود جسم دون أن يكون عنصرًا من العناصر كان موجودًا قبل العناصر، وهذا ممتنع لأنه لا يمكن أن يكون هناك عنصرًا جسمانيًا في الخارج من غير أن يكون متخصصًا بتخصص معين، فلا بد أن يكون الجسم المفترض قبل الاحتكاك المذكور إما حارًا أو باردًا أو كثيفًا أو لطيفًا وهكذا.





[الفصل السادس] (و)
فصل في العناية و بيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي

 **الأمر الأول: في كيفية العناية الإلهية**

قال الشيخ: «وخليق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ[1]، أن نحقق القول في العناية[2]، و لا شك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء، و يدعوها داع و يعرض لها إيثار[3]. ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم[4]، وأجزاء

(١) آخر الكلام حول قوس النزول

(٢) لأن ما قد تقدم قد يوهم عدم العناية

(٣) كما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الله تعالى يفعل لمصلحة العباد

(٤) أي إن الوجدان شاهد على العناية من النظام والهداية غير الاتفاقية لكونها أكثرية في العالم المشهود لنا.

السماوات، وأجزاء الحيوان و النبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقا، بل يقتضي تدبيرا ما[1]، فيجب أن يعلم أن العناية[2] هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه[3] ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية.»

■ **الشرح**

يعتبر هذا الفصل من أهم الفصول في الفلسفة الإلهية، وقد تطرق المعلم الأول أرسطو لهذا الأمر لكن لا بالعمق الذي قدّمه الشيخ.

وبحث العناية ههنا يأتي بعد بيان قوس النزول وأن العقول ثم الأفلاك ثم العناصر هي التي تشكل هندسة الصدور فلسفيًا.

أما قوس الصعود من تركيب العناصر وحدوث النفوس الإنسانية فقد تبيّن في بحث النفس سابقًا، ويبقى بيان حال المعاد الذي هو آخر مراحل قوس الصعود وهو ما سيتعرض له الشيخ في المقالة اللاحقة الأخيرة.

وفي هذا الفصل أورده الشيخ لدفع ما قد يتوهمه البعض من أن ما تقدم من أن العالي لا يفعل لأجل السافل يعني انتفاء العناية بالسافل، فأراد في هذا الفصل التنبيه وبسط الكلام حول العناية، إذ قد يقال إنه بناء على ما ذكر

(١) أي إن التدبير كاشف عن وجود حكيم يعتني بالعالم

(٢) شروع في تعريف العناية

(٣) أي على نحو اللزوم

سابقًا فإن العلل الأولى لا تعتني ولا تهتم بهذا العالم، والحال إن الوجدان والضرورة تبطل هذه الرؤية، وخاصة مع ملاحظة النظام والهداية المتجلية في هذا العالم.

وبعد بيان العناية يدفع ما هو خلاف العناية من شبهات الماديين الذين أنكروها من طريق بحث الشرور، وأنه لا عناية بهذا العالم لوجود الشرور فيه.

فأما العناية، فإجمالًا إن العناية لا تستلزم أن تكون لذات الشيء، بمعنى إن كون العالي معتنٍ بالسافل لا يستلزم أن يكون يفعل لأجل السافل، وقد أشار الشيخ إلى هذا المطلب سابقًا، من أن هناك فرقًا بين القول بأن العالي يفعل لأجل السافل وأن علة فعله السافل، وبين القول بأن العناية من لوازم الفاعل الأعلى وأنها تحصل كحصول اللوازم لوجوده لا لأنه يفعل لأجلها، ومثاله العرفي أن يقال إن الأستاذ إنما يدرّس الطالب لا لأجل الطالب بل لأجل حبه لكمال نفسه وإن وصل الكمال ثانيًا وبالعرض للطالب.

فالذي تم إنكاره من قبل الحكماء هو أن يفعل العالي لأجل السافل أو ما يسمى العناية بالذات، وهذا لا ينافي أن يكون السافل محل عناية العالي بتبع ما يلزم السافل لنفسه، وبعبارة إن الباري يعتني بمخلوقاته لا لأجل أن يستكمل بها لعلمه بالنظام الأصلح وكيف هو وكيف يكون ففاض عنه كما علمه، أي فاض معتنًى به، فالعناية هي فيضان العالم المعتنى به لعلمه بالنظام الأصلح.

وأما ما دون الباري من المبادئ العالية فإنما تفعل عناية لأجل الاستكمال من خلال الفعل لغيرها.

الأمر الثاني: في دفع شبهات الشرور

في رد شبهات الشر لا بد أن يعلم أن هناك شر بالذات وشر بالعرض، فأما الشر بالذات فهو أمر عدمي، فلا يتعلق به الجعل، لأن الخير هو الوجود والشر يأتي من طرف العدم، فالفقر هو عدم المال والمرض عدم الصحة والجهل عدم العلم وهكذا، فلا يحتاج إلى إفاضة، بل يكفي فيه عدم الإفاضة، فلا يسأل عنه بلم صدر وأفيض، فلا مبدأ فيّاض للشر بالذات لأنها فقدان الكمالات.

وأما الشر بالعرض فهو «الشرير»، وهو أمر وجودي، وهو الذي يكون بنفسه كامل، له العلم والإرادة وهكذا، وهو إما معدم للكمال أو مانع من تحصيل الكمال، فالشرير هو الذي يسلب الصحة مثلًا أو يمنع من الاستكمال، وهذا في نفسه موجود إلا أن الشر له وصف بالعرض، وإنما يصدر منه ذلك للتزاحم، فإن شئت قلت إن الشرير يريد الاستكمال وإنما يستكمل بسلب أو منع الكمال الذي عند الغير وذلك للتزاحم، فالطير أو الحيوان الذي يسلب شيئًا من الإنسان يريد كماله ولأجل ضيق النشأة الدنيا يقع السلب من الإنسان.

بهذا البيان، يظهر أن الشر بالذات لا يجعل لأنه أمر عدمي والشر بالعرض أمر قياسي فهو في نفسه كمال ولكنه شر بالقياس والعرض.

ولكن قد يسأل سائل، أنه لماذا خلق الأول تعالى النشأة الدنيا وعالم الطبيعة بحيث يكون خاليًا من الشرور؟

فنقول إنه قد خلق عالم العقول والأنوار خاليًا من الشرور، لأنه قد ذكرنا ان علة الشر هي المادة لأن الشر هو إما منع استقبال الكمال أو خوف فقدانه، وكلا الأمرين متوقفين على وجود حيثية القبول في المستكمل، وهي المادة، فحيث لا مادة لا معنى للفقد من الكمال بحيث يأتي بحث الشر.

فـإذا كان هناك عالم مجرد عن المادة فلا شـر، وقد خلـق الله تعالى هذا العالم المبرأ من الشر.

ثم قد يأتي السائل ويسأل، لماذا لم يكتف بتلك النشأة المنزهة عن الشرور؟

فنقـول: لأن خيـر هذه النشـأة المادية أكثر من شـرها، والحكـيم لا يترك الخير الكثير لأجل الشـر القليل.

ثم قد يقال: ألا يمكن له أن يخلق هذه النشأة بحيث لا تشتمل الشر القليل؟

فنقـول: إن هـذا ممتنع، لأن الشـر القليل من لـوازم هذه النشـأة، فنفس مبدأ الشـر القليـل هو مبـدأ الخيـر الكثير، وسـلب اللازم يـؤدي إلى سـلب الملزوم، فلا يمكـن خلق هـذه النشـأة المادية دون الشـر القليل.

وكيـف كان يبـيّن الشـيخ في هـذا الفصـل أن الشـر الـذي يكـون بالـذات لا يتعلـق بـه الجعل وأما الشـر بالعـرض فهو أقلي الوجـود فليس دائمًـا، فيظهر أن النـاس في خيـر وعافيـة في أمثـر الأحوال.نلتفت

ثم إن هـذا الشـر القليل من لوازم الخيـر الكثير، ولذا كان رفعه مسـتلزمًا لرفع الخيـر الكثيـر، وهذا الرفع شـر كثيـر، فكان وقوع الشـر القليل من لـوازم النظام الأصلح.

▪ في بيان الشر بالذات والشر بالعرض

قال الشـيخ «واعلم أن الشـر يقال على وجوه: فيقال شـر، لمثـل النقص الذي هـو الجهـل والضعف والتشـويه في الخلقـة، و يقال: شـر، لما هو مثـل الألم و الغم الذي يكون إدراك ما بسـبب لا فقد سـبب فقط. فإن السبب المنافي للخير[1] المانع

---

(١) كالألم

للخير[1]، والموجب لعدمه[2]، ربما كان مباينا لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإن كان هذا المحتاج دراكا، أدرك أنه غير منتفع و لم يدرك من حيث يدرك ذلك أن السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر و ليس هو من حيث هو مبصر متأذيا بذلك، متضررا أو منتقصا بل من حيث هو شيء آخر، و ربما كان مواصلا يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال[3] بقوة في نفس ذلك العضو، يدرك المؤذي الحار أيضا، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدمية، و إدراك على ما نحو سلف من إدراكنا الأمور الوجودية و هذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل بالقياس إلى هذا الشيء. و أما عدم كماله و سلامته فليس شرا بالقياس إليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شرا، بل و ليس نفس وجوده إلا شرا فيه، و على نحو كونه شرا، فإن العمى لا يجوز إلا أن يكون في العين، و من حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شرا، و ليس له جهة أخرى حتى يكون بها غير شر. و أما الحرارة مثلا إذا صارت شرا بالقياس إلى المتألم بها، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر[4]».

---

(١) كالحائل بين الشمس والنبات

(٢) كالميكروبات التي توجب المرض

(٣) التعبير باختلال المزاج أدق من القول بفقدان الاتصال، لأن الغرض بيان الأمر الوجودي في حين أن فقدان الاتصال أمرًا عدميًا.

(٤) كالتدفئة والطبخ

■ **الشرح**

يذكر الشيخ أن الشر بالذات وبالعرض، فيقول إن الشر بالذات يكون كالجهل والفقر وعدم تمام الخلقة كالعمى، فهذه أمور عدمية ترجع إلى عدم كمال، وأما الشر بالعرض الذي ينافي الكمال ويمنع منه وإن كان في نفسه كمال، ولكن شرّيته بالنسبة إلى الغير، ومن أبرز مصاديقه مسألة الألم الذي هو أمر وجودي لأن الألم هو إدراك الأمر المنافي، فالنار عندما تحرق الجلد تورث إدراكًا منافٍ للمزاج أو فقل إدراك للمزاج المختل فعندئذ يحدث الألم، وإن كان إدراك النار في نفسه كمال ولكن متعلق هذا الإحساس لا يناسب الإنسان فيكون شرًا بالعرض، وعليه فإدراك الأمر المؤلم من حيث هو إدراك كمال ولكن متعلقه أي المدرك من جهة أنه غير ملائم للمزاج شر.

وههنا شبهة قد تعرض وهو أن دليل الفلاسفة على الشر بالذات والشر بالعرض هو الاستقراء، بمعنى أننا لو بحثنا في أمور الطبيعة التي نسميها شرورًا فهي إما أعدام وإما أمور وجودية يلزمها إعدام، ومن الواضح أن الاستقراء لا يفيد العلم.

والجواب على ذلك، أن كلامهم برهاني لا استقرائي، لأن قولنا إن الخير أمر وجودي لأنه محل ميل النفس واختيارها والمعدوم لا يمكن أن يتخير، ثم إن مقابل الخير إما أن يكون وجوديًا أو عدميًا، فإن كان وجوديًا فهو الذي أسماه الفلاسفة بالشر بالعرض وأما إن كان عدميًا فهو الشر بالذات، فالمسألة قائمة على السبر والتقسيم البرهاني، وإن أورد الحكماء الأمثلة عليه لتوضيح أقسامه وبيان مصاديقه، فليس دليلهم عليه الاستقراء.

ثم إن الشر بالعرض يقال على أقسام:

١ـ إما أن يكون مباينًا

٢ـ إما أن يكون مواصلًا ومقارنًا

فالأول مثاله السحاب أو الحائل الذي يحول بين الشمس والنبات فيمنع استفادة النبات من ضوء الشمس فيفسد الزرع، وهذا مانع مباين.

وأما الشر بالعرض المتصل فكالنار أو السكين، فالنار باتصالها باليد تحرق وتؤلم، وليس في إدراك النار أو السكين أي نقص لأن الإدراك كمال للنفس، والنفس التي لا تدرك النار أخس من التي تدرك، غاية الأمر أن الإدراك تعلق بما لا يلائم المزاج فتولد لذلك الألم الذي هو إدراك المنافي للمزاج، فالإدراك ليس شرًا والألم من حيث هو إدراك كمال، نعم، متعلقه كان منافيًا للمزاج فحصل الألم، وعليه فالإحراق ليس شرًا بالذات بل شر بالعرض من جهة غير ذاته.

وهذا هو مفاد قوله «فإن السبب المنافي للخير[١] المانع للخير[٢]، والموجب لعدمه[٣]، ربما كان مباينا لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. .... وربما كان مواصلا يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو، يدرك المؤذي الحار أيضا، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدمية، و إدراك على ما نحو سلف من إدراكنا الأمور الوجودية و هذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل بالقياس إلى هذا الشيء.»

---

(١) كالألم

(٢) كالحائل بين الشمس والنبات

(٣) كالميكروبات التي توجب المرض

وبهذا يتبيّن أمر مهم وهو الفرق بين الشـر بالذات والشـر بالعرض، حيث إن الشـر بالعرض على ما ظهر له حيثيتان، إحداهما في نفسـه والثانية بالقياس إلى غيره، وبالحيثية الأولى لا يكون شرًا وبالحيثية الثانية يكون شرًا بالقياس، بخلاف الشر بالذات كالعمى، حيث ليس له إلا حيثية واحدة في نفسه.

■ في أن الشر بالذات عدم خاص للاقتضاء

قال الشـيخ «فالشـر بالذات هو العدم و لاكل عدم، بـل عدم مقتضى طباع الشـيء من الكمـالات الثابتـة لنوعـه وطبيعته، والشـر بالعرض هـو المُعدم، أو الحابـس للكمـال عن مسـتحقه، و لا خبر عن عـدم مطلق إلا عـن لفظه، فليس هو بشـر حاصـل، و لو كان له حصـول ما لكان الشـر العام. فـكل شيء وجوده عـلى كمالـه الأقصى، و ليـس فيه ما بالقـوة، فلا يلحقه شـر، و إنما الشـر يلحق مـا في طباعه مـا بالقوة، و ذلك لأجـل المادة.»

■ قال الشيخ

يذكر الشيخ هنا تفصيلًا لطيفًا، حيث يقول أننا عندما نقول إن الشر هو عدم خاص، فليس المقصود بذلك أنه مطلق العدم الخاص، بل إن المقصود أنه لا بد أن يكـون عـدم ما تقتضيـه الطبيعة الخاصة، فإن كانت طبيعة الإنسـان تقتضي الصحة يكون الشـر بالذات هو المرض لأنه سـلب كمال حقيقي أي ما من شـأن الإنسـان الاتصاف به، وكذا طبيعتك أن تكون مبصرًا وسميعًا فيكون الشـر سلب هذه المقتضيات، لا مطلق سـلب خاص عن المسـلوب عنه، وإلا فسـلب النبوة عن الإنسـان الخاص ليس شـرًا بالنسبة له لأنها ليسـت من مقتضيات الطبيعة الإنسانية الفردية.

وبهـذا يندفـع ما قد يورد على الفلاسـفة مـن قولهم أن الشـرور غير موجودة في عـالم العقول بتوهم أن العقول محدودة ومسـلوب عنهـا كمالات الواجب مثلًا، والجـواب ظهـر بمـا تقدم مـن أن كمـالات الواجب ليسـت مقتضيـات للعقول، وبالتالي سـلبها عنها ليس شـرًا لأن الشـر بالذات هو سلب ما يقتضيه المسلوب عنـه، وهـذا مقصود الحكماء من قولهم أن العقول لهـا كل كمالاتها الممكنة لها، إذ مـا لا يكون ممكنًا لها ـ كسـلب الماهية عنها ـ لا يعد سـلبه شـرًا بالـذات، وهذا مـا أشـار إليـه في قولـه «فـكل شيء وجوده عـلى كمالـه الأقصـى، و ليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر، و إنما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة».

والسـر فيـه أن المادة حيـث كانت بالقـوة فهـي في حالة فقدان لمـا تحصّله، وفقدانهـا لمـا تحصلـه مبـدء لتحصيل مـا لم يكن عندهـا، فهي في حالـة فقدان ووجـدان، ولـذا قيـل إن المادة هي منشـأ الخير والشـر في الطبيعـة ممن جهتين.

وقولـه « لا خبر عن عدم مطلق إلا عن لفظـه» يريد به أن العدم المطلق غير موجود في الخارج إلا على مسـتوى للفظ والتعبير عنه، وهذا نظير ما هو مشـهور «أن العدم المطلق لا يخبر عنه» بالحقيقة والوجود.

■ في كيفية لحوق الشر للمادة

قال الشـيخ « و الشـر يلحق المادة لأمر أول يعرض لها في نفسـها، ولأمر طارئ من بعد. فأما الأمر الذي في نفسها، فأن يكون قد عرض لمادة ما في أول وجودها[1] بعض أسـباب الشـر الخارجة، فتمكن منهـا هيئة من الهيئات، تلـك الهيئة تمانع اسـتعدادها الخـاص الكمال الـذي منيت بشـر يوازيه، مثـل المادة الـتي يتكون

---

(١) كالجنين.

منهـا إنسـان أو فـرس، إذا عرض لها من الأسـباب الطارئـة ما جعلهـا أردأ مزاجا وأعصـى جوهـرا، فلـم تقبـل التخطيط والتشـكيل والتقـويم، فتشـوهت الخلقة ولم يوجـد المحتـاج إليـه من كمـال المـزاج والبنيـة، لا لأن الفاعل حـرم(١)، بل لأن المنفعـل لم يقبـل. و أما الأمـر الطارئ من خارج فأحد شـيئين: إمـا مانع و حائل و مبعـد للمكمـل، و إما مضـاد و أصل ممحـق للكمال.

مثـال الأول وقوع سـحب كثيـرة وتراكمهـا، وأظلال جبال شـاهقة تمنـع تأثير الشـمس في الثمار عـلى الكمال.

ومثـال الثاني حبـس البـرد للنبات المصيـب(٢) لكمالـه في وقته، حتى يفسـد الاسـتعداد الخاص(٣) ومـا يتبعه.

وجميـع سـبب الشـر أنما يوجـد فيما تحـت فلك القمـر وجملة مـا تحت فلك القمـر طفيـف بالقياس إلى سـائر الوجود كمـا علمت.

ثم الشـر أنما يصيـب أشـخاصا(٤)، وفي أوقـات. والأنواع محفوظة، وليس الشـر الحقيـقي يعم أكثر الأشـخاص، إلا نوعا من الشـر(٥).

و اعلم أن الشـر الـذي هو بمعنى العدم، إما أن يكون شـرا بحسـب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب(٦)، و إما أن لا يكون شـرا بحسـب ذلك، بل شـرا بحسب

---

(١) أي ليس هذا التشوه بسبب نقص في إفاضة الفاعل.

(٢) أي الطالب لكماله.

(٣) المقصود هنا الاستعداد لحفظ الصورة لا لأصل تشكلها.

(٤) أي لا يصيب كل الأشخاص بل بعض الأشخاص.

(٥) الشر الخاص ببعض الأفراد كالعلم بالفلسفة على ما سيأتي.

(٦) أي ضروري أو شبه ضروري كالصحة.

الأمـر الـذي هـو ممكن في الأقـل[1]. ولـو وجـد كان على سـبيل ما هـو فضل من الكمـالات التي بعـد الكمالات الثانيـة، ولا مقتضى له من طبـاع الممكن هو فيه. وهذا القسـم غيـر الذي نحن فيـه، وهو الـذي اسـتثنيناه[2]، هذا وليس هو شـرًا بحسـب النوع، بل بحسـب اعتبـار زائد على واجـب النوع كالجهل بالفلسـفة، أو بالهندسـة أو غيـر ذلـك، فإن ذلك ليس شـرا من جهـة ما نحن ناس، بل هو شـر بحسب كمال الإصلاح في أن يعم، وستعرف أنه أنما يكون بالحقيقة شرا إذا اقتضاه شـخص إنسـان، أو شـخص نفسـه[3]، و إنما يقتضيه الشـخص لا لأنه إنسـان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسـن ذلك و اشتاق إليه، و استعد لذلك الاستعداد كمـا سنشـرح لك بعـد[4]. وأما قبل ذلـك فليس مما ينبعث الشـيء إليـه في بقاء طبيعـة النوع انبعاثـه إلى الكمالات الثانية الـتي تتلو الكمـال الأول، فإذا لم يكن، كان عدما في أمر ما يقتضي في الطباع. فالشر في أشخاص الموجودات قليل.»

■ الشرح

يبدا الشـيخ هنا بتقسيم أنواع الشر من حيث اللحوق للمادة، فيذكر أن الشر قـد يلحق المـادة في أول تكونها مثل المرتبـة الجنينية عند الإنسـان، وقد يلحقها في مرتبة متأخرة بعد التكامل.

فالذي يلحقها في المرتبة الجنينية كبعض الأمراض الخلقية الجينية، فيؤثر تشوهًا

(١) كفقدان العلم بالفلسفة عند بعض الأشخاص.

(٢) في قوله «إلا نوعًا من الشر».

(٣) كذكاء خاص لشخص إنساني.

(٤) في بحث المعاد.

في الجسـد في المرحلـة الجنينية، وأما الذي يلحقه في مرتبـة لاحقه كالعمى الذي يصيب الإنســان في شبابه أو كهولته.

أما الأمر الخارجي والذي يلحق في مرتبة متأخرة فهو على أنحاء:

١ـ مانع كالسحاب التي تمنع ضوء الشمس عن النبات فلا ينبت الزرع

٢ـ مُعدم كالثلج الذي يتساقط فيُعدم ويتلف الزرع

ثم إن الشـيخ يعيـد ذكر مطلب بيّنه سـابقًا وهو مبني عـلى الفلكيات القديمة مـن أن أنواع الشـر إنما هي مختصة بما هو دون فلك القمـر أي عالم العناصر، أما مـا فوق عـالم العناصر من الأفـلاك فلا يلحقها شـر وإنما هي كاملـة بما تقتضيه من الكمال، فكل ما يمكن لها قد خرج للفعل.

وقولـه «وجملـة ما تحـت فلك القمـر طفيف بالقيـاس إلى سـائر الوجود كما علمت» جواب عن إشكال من مقدر، إذ يمكن أن يستشكل شخص بأنّا سلّمنا مـا ذكـرتم من أن الشـر إما عـدم أو عدمي، ولكـن العدمي له حظ مـن الوجود عـلى نحو الأعـدام المضافة كالعمى والبصـر، وعندئذ حتى على قول الفيلسـوف يبقى الشر بمعنى العدمي موجودًا.

والشـيخ في هذا الكلام يجيب عن ذلك بما حاصله أنه نعم هو موجود ولكن وجـوده أقـلّي بالقياس إلى عالم الأفـلاك وما فوقها وصولًا إلى عـالم العقول، وكذا هو أقلي في نفس عالم العناصر، فالمرض أقلّي بالملاحظة فمن يدخل للمستشـفى مثلًا أقل من الأصحاء، هذا على مسـتوى الأفراد، وكذا إن المرض وسـائر الشرور أقليـة بحسـب الزمـان، فليس المـرض دائميًا أيضًا إلا مـا قل ندر، وكذا بالنسـبة للجوع والجهل، فهي قليلة بحسب الأفراد وبحسب الأزمان.

نعـم، هنـاك نوع خاص من الشـر وهـو فقـدان الكمالات الخاصـة كالجهل

بالفلسفة مثلًا، وهي أكثرية بالنسبة للنوع الإنساني، إذ الأقلية هم الذين يعرفون الفلسفة مع أنها من الكمالات الإنسانية، ولكن هذا لا يؤثر فيما ذكره لأن العلم بالفلسفة ليس كمالًا يدخل في أصل كمال الإنسانية العامة، بل العقل والعلم المقتضى للإنسانية ما يقابل الجنون لا ما يقابل الجهل بالفلسفة.

ومن المؤشرات على ذلك، أن الإنسان إذا فقد الصحة يتألم بينما إذا فقد العلم بالهندسة والفلسفة فلا يتألم، وهذا يشير إلى مدخلية الصحة في الكمالات الإنسانية النوعية دون الثانية، اللهم نعم بعض الأشخاص ـ كما سيأتي في بحث المعاد ـ من ذوي الاستعداد الخاص الراقي من جودة الذهن والذكاء يطلب الفلسفة، وهذا الشخص الذي أدرك أهمية الفلسفة واشتاق إليها وحال بينه وبينها أي مانع مادي أو اجتماعي أو سياسي يتألم، ولكن هذا أمر أقلي، ويمكن تشبيه هذا الأمر بالطفل الذي لم يدرك بعد اللذة الجنسية بسبب قصور في جسده ناشئ من عدم بلوغه، فهو إن فقد الجنس الآخر والاتصال الجسماني به لا يشعر بالتألم، بخلاف الذي بلغ هذه الغريزة فإنه بفقدان الطرف الآخر يشعر بالألم.

▪ في إعادة تأكيد أن الشر القليل من لوازم الخير الكثير

قال الشيخ «ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، و لو لم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف، وجب احتراقه، لم تكن النار منتفعا بها النفع العام، فوجب ضرورة عن يكون

الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيرا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه و معه، فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شرا من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمان شرا من عدم واحد، و لهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حيا على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بإيجاده، وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجودا مجوزا ما يقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده، فإن قال قائل: فقد كان جائزا أن يوجد المدبر الأول خيرا محضا مبرأ عن الشر، فنقول: هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود، و إن كان جائزا في الوجود المطلق على أنه ضرب من الوجود المطلق مبرأ، ليس هذا الضرب، و ذلك مما قد فاض عن المدبر الأول، ووجد في الأمور العقلية والنفسية و السماوية، و بقي هذا النمط(١) في الإمكان ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر الذي إذا لم يكن مبدؤه موجودا أصلا، وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من أن يكون هو فكونه خير الشرين، ولكان أيضا يجب أن لا توجد الأسباب الخيرية التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدي إلى الشر بالعرض، فإن وجود تلك مستتبع لوجود هذه، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي».

▪ **الشرح**

يعيد الشيخ ههنا بيان مطلب قد تقدم، وهو أن هذا الشر القليل في الأفراد

---

(١) أي عالم العناصر.

والأزمان هو من لوازم الخير الكثير، وقد تقدم هذا المطلب عند الحديث عن نكتة مهمة وهي أن المادة في عالم العناصر هي منشأ التحولات والتبدلات وبالتالي الاستكمالات وبروز الكمالات، وهذه المادة بعينها لما كانت في معرض التبدل والتغير كان من لوازمها الفقدتن الذي هو منشأ الشر القليل أيضًا.

وعليه فإن رفع الشر القليل يستلزم رفع الخير الكثير، ورفع الخير الكثير منشأ للشر الكثير وهو خلاف الحكمة، فالإنسان الذي تخيّره بين الموت الفوري أو بين الحياة الطويلة مقابل تألم قليل بالاحتراق، فالعقل يختار طول الحياة مع التألم القليل وذلك لتقديم الخير الكثير على الشر القليل إذ بالموت الفوري انقطاع سبيل التكامل.

والكلام نفسه في عالم العناصر، فكل عنصر يتأثر أو يؤثر في العناصر وبتبعها بين المواليد الثلاثة فلا تتولد الأنواع الشريفة وعلى رأسها الإنسان، فهذا الخير الكثير وإن صاحبه شر قليل من المرض في بعض الأفراد مثلًا فهذا قليل لا يرفع بسببه الخير الكثير وهو تولد الأشراف من البشر وتكاملهم لأعلى مراتب الكمال. وهو قوله «ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة».

فإن قال قائل: لماذا لم يخلق الله تعالى من البداية عالمًا هو خير محض مبرأ عن النواقص؟

فإنه يقال: كما سبق فإن الله خلق هذا العالم وهو عالم العقول ولكن لا يجوز أن يكون العالم الذي هذا وصفه عالم العناصر والمادة، لأن مبدأ الخيرات في عالم المادة وهو المادة نفسه مبدأ هذه الشرور الأقلية.

■ **في بيان المطلب من طريق آخر**

قال الشيخ «بل و إن لم نلتفت إلى ذلك، و قصرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل[1]، و بقي نمط من الوجود إنما يكون على هذه السبيل[2]، و لاكونه أعظم شرا من كونه، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب، و على النمط الذي قيل[3].»

■ **الشرح**

بعد أن تبيّن أن الشر أمر عدمي ولا يتعلق به الجعل والموجود منه شر بالعرض، وبعد أن تبيّن أن الشر بالذات أقلي وليس دائميًا، وأن الشر القليل من لوازم الخير الكثير ورفعه يستلزم رفع الخير الكثير وهو شر كثير، يذكر الشيخ ههنا أنه لو غضضنا النظر عن كل ما تقدم، ونظرنا إلى عالم الإمكان نجد أن في عالم الإمكان يوجد مستويين:

١ـ عالم مبرأ من الشر مطلقًا لتبرئه من المادة وهو عالم العقول أو لتبرئه من العناصر وهو عالم السموات

٢ـ عالم العناصر الذي فيه الشر الأقلي.

وقد اقتضت الحكمة الإلهية فيضان هذين العالمين بما تقدم.

---

(١) وهو عالم العقول والأفلاك.

(٢) وهو عالم العناصر.

(٣) أي مع تلبّسه بالشر القليل.

■ في استعراض مصاديق الشر في العالم

قال الشيخ «بل نقول من رأس: إن الشر يقال على وجوه، فيقال شر للأفعال المذمومة، و يقال شر لمبادئها من الأخلاق، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له[1]. فكان الآلام و الغموم، و إن كانت معانيا وجودية ليست أعداما، فإنها تتبع الأعدام و النقصان، و الشر الذي هو في الأفعال هو أيضا أنما هو بالقياس[2] إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا، وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها و هي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، و لا تجد شيئا مما يقال له شر من الأفعال إلا و هو كمال بالقياس إلى سببه الفاعل له[3]، و عسى أنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل، فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا، والغلبة هي كمالها، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية، يعني أنها خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة، تطلبها وتفرح بها، فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، إن ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شر لها، و إنما هي شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة و الاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شرا لها[4]،

---

(١) وهو الشر بالذات

(٢) لا بالذات

(٣) كالقوة الشهوية والغضبية

(٤) أي إن عجزت النفس الناطقة عن الاستيلاء على الشهوة والغضب كان ذلك شرّا لها

وكذلك السـبب في الفاعل للآلام و الإحـراق كالنار إذا أحرقـت مثلا فإن الإحراق كمال للنار، لكنه شـر بالقياس إلى من سـلب سـلامته بذلـك، لفقدانه ما فقد.

■ الشرح

يشـرع الشـيخ هنا ببيان أقسـام ما يقال عليه شـر في العالم، وحاصل ما ذكره أن الشر بالعرض يقال:

١ـ الأفعال المذمومة

٢ـ مبادئ الأفعال المذمومة تبتع الأفعال المذمومة

٣ـ الآلام والهموم والغموم

أمـا الآلام والهمـوم والغموم فقد تبيّن مما سـبق أنها شـرور بالعـرض وأنها من سـنخ الإدراك المنافي للمزاج الذي هو كمال في نفسـه لأن الإدراك كمال في نفسه وإن كان شرًا من جهة كونه إدراكًا للمنافي للمزاج.

أمـا بالنسـبة للأفعـال المذمومة ومبادئهـا أي الهيئـات الأخلاقيـة فهي أمور وجوديـة في نفسـها فتكون شـرورًا بالعرض، وإنـما كانت كذلك لأنهـا تؤدي إلى فقدان كمالات إما بالنسبة إلى فاعلها الشرير أو الظالم أو بالنسبة إلى المنفعل عنها كالمظلوم والذي يعني سلب الحقوق وهو فقدان.

وبعبارة أخرى إن نفس الظالم محروم من كمالات في نفسـه لأنه من شـأنه أن يكون عادلًا وكماله من حيث عقله العملي أن يكون له هيئة اسـتعلائية معتدلة والظالم مسـلوب عنه هذه الهيئة، ولذلك كان الظالم بالدرجة الأولى ظالمًا لنفسـه وسـالبًا للكمال عن نفسه عبر تجريد عقله العملي عن الهيئة الاستعلائية اللائقة به من حيث هو إنسان.

وكيف كان، فهذه الأفعال المذمومة تنشأ من مبادئ أخلاقية وكلها أمور وجودية وشرور بالعرض، وإن شئت قلت هذه الأفعال بالنسبة لمقتضياتها كمالات، فالإنسان المنتقم الظالم إنما يقع منه أفعال لكمال قوة الشهوة والغضب لديه، فقوته الغضبية والشهوية الموجودة فيه هي التي ينشأ منها الانتقام والغلبة، ولذا كان الإنسان الفاقد للشهوة والغضب ناقصًا، ومثال آخر الزنا، فهو نقص وشر بالعرض من جهة أنه يسلب حقوق غيره أو يفقد هيئة العدالة عنده ولكنه فاعل طبق قوته الشهوية التي هي كمال له في نفسه، وهذا ما اشار إليه بقوله «فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا، و الغلبة هي كمالها، و لذلك خلقت من حيث هي غضبية، يعني أنها خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة، تطلبها و تفرح بها، فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، إن ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شر لها، و إنما هي شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة و الاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شرا لها».

وبعبارة جامعة، الأفعال المذمومة ومبادئها كمالات بالنسبة للقوة الشهوية والغضبية وإن كانت شرورًا بالعرض تؤدي إلى فقد الكمالات بالنسبة للفاعل أو القابل.

■ في حكم الشر بالذات

قال الشيخ «و أما الشر الذي سببه النقصان و قصور يقع في الجبلة، و ليس فاعلا فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس إلى شيء، و أما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات، فإنما هي من سببين: سبب

مـن جهة المـادة أنها قابلة للصـورة و العدم، و سـبب من جهة الفاعـل، فإنه لما وجـب أن يكـون عنه الماديـات، وكان مسـتحيلا أن يكون للمادة وجـود الوجود الـذي يغـني غناء المـادة و يفعل فعـل المادة إلا أن يكـون قابلا للصـورة و العدم، وكان مسـتحيلا أن لا يكون قابلا للمتقابلات، وكان مسـتحيلا أن يكون للقوى الفعالـة أفعـال مضـادة لأفعال أخـرى، قد حصـل وجودها وهي لا تفعـل فعلها، فإنـه من المسـتحيل أن يخلق ما يـراد منه الغرض المقصود بالنـار، وهي لا تحرق، ثم كان الـكل[1] أنما يتم بـأن يكون فيـه محترق ومسـخن، وأن يكـون فيه محرق مسـخن لم يكن بـد من أن يكـون الغرض النافـع في وجود هذين يسـتتبع آفات تعـرض من الإحـراق و الاحتراق، كمثـل إحراق النار عضو إنسـان ناسـك، لكن الأمـر الأكثـري هو حصـول الخير المقصـود في الطبيعـة، و الأمر الـدائم أيضا. أما الأكثري فإن أكثر أشـخاص الأنواع في كنف السـلامة مـن الاحتراق، و أما الدائم فـلأن أنواعـا كثيرة لا تسـتحفظ على الـدوام إلا بوجـود مثل النار عـلى أن تكون محرقـة، و في الأقل مـا يصدر عـن النيران الآفـات التي تصدر عنهـا، وكذلك في سـائر تلك الأسـباب المشـابهة لذلك، فـا كان يحسـن أن تترك المنافـع الأكثرية و الدائمة لأغراض شـرية أقلية، فأريـدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشـياء إرادة أوليـة على الوجه الـذي يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشـياء، و أريد الشـر أيضـا على الوجـه الذي بالعـرض، إذ علم أنه يكـون ضرورة فلم يعبـأ به، فالخير مقتضـى بالـذات والشـر مقتضـى بالعـرض وكل بقـدر. وكذلك فإن المـادة قد علـم مـن أمرهـا أنها تعجـز عن أمـور، وتقصـر عنها الكمـالات في أمـور، لكنها

(١) أي النظام الكلي

يتم لها ما لا نسبة له كثيرا إلى ما يقصر عنها[1]، فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائقة الدائمة، و الأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة».

■ **الشرح**

هنا يذكر حال الشر بالذات، فبعد أن بيّن أن الشرور التي هي بالعرض تصدق على الآلام والهموم والغموم كما تصدق على الأفعال المذمومة ومبادئها الأخلاقية، يذكر ههنا أن الشر بالذات ليس أمرًا وجوديًا أصلًا، وهو الشر الذي سببه النقصان، فالشر الذي هو كذلك يقال له شر لا لأن الفاعل أوجد شيئًا بل لأنه لم يوجد، كالجهل والمرض.

نعم، هناك شرور التي تعرض الموجود من حيث هو موجود، وهي شرور بالعرض لها منشآن:

١ـ أسباب طبيعية في القابل

٢ـ أسباب طبيعية في الفاعل

أما المنشأ الأول فهو لأن القابل فيه استعداد لأن يقبل أي شيء ويفقد اي شيء وهذا شأن الطبيعة المادية والهيولى، فهي لا بشرط من حيث ما تقبله، وحيث كانت قابلة لكل صورة من حيث نفسها فهي فاقدة لها أيضًا لأن الذي يقبل لا بشرط يفقد لا بشرط مفقود ما بعينه.

وأما بالنسبة لمنشأ طبيعة الفاعل، فلأن الفاعل لا يفعل الضدين، فالنار من حيث ناريتها حارقة لا بشرط عن قابلها، وليس فيها مبدأ الإحراق وعدمه

(١) أي الخير الكثير لا يقال بالشر القليل الصادر عنها

مـن حيـث هي نار، فهـي من حيث هـي تحرق، سـواء أكان المحتـرق هو طفل أو ورق أو أي شيء، فكـون المحتـرق طفـلًا لا يرجع إلى شـرّية في المبدأ الناري، بـل هـي ـ أي النار ـ فعلـت مقتضى كمالها.

وبناء على هذا، فالأمر يدور بين أمور:

١ـ إمـا إيجـاد نـار تحرق ولكـن قابل لا يحتـرق، وهـذا باطـل لأن الهيولى لا بشـرط من حيـث قبولهـا الانفعالات

٢ـ إمـا إيجـاد نار تحرق الطالح ولا تحـرق الصالح، وهو باطـل لأن الفاعل لا يصـدر منه الضدين

٣ـ إمـا عـدم إيجـاد النـار أصلًا، وهـو باطـل لأن إيجادها كمـال في نظام الكل.

فثبت أن الشرور أقلية لا يتم بعدمها نظام الكل.

ومـن هنا يتبـيّن الجواب عن الشـبهة التي عرضـت لكثير مـن المتكلمين في الربـط بين حصول الشـرور في عـالم الطبيعة من جهـة وفي إرادة الله تعالى، فهل يريد الله تعالى الذي هو الخير المطلق والذي لا فاعل إلا هو بالأصالة والاستقلال بناء على التوحيد الأفعالي الشرورَ؟

الشـيخ يقـول إنـه بناء على ما تقـدم يظهر أن هذه الشـرور ليسـت مرادة إلا بالعـرض، فخلق النار ليس لأجل أن تحرق الناسـك والعـالم وإنما لأجل تحصيل اقتضاءاتهـا مـن التسـخين، وأمـا احتـراق الناسـك بهـا فأمـر عـرضي تعلقت بـه الإرادة الإلهيـة عـلى وجهـه التكويـني أي بالعرض، قـال الشـيخ «فأريدت الخيـرات الكائنة عن هذه الأشـياء إرادة أولية عـلى الوجه الذي يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشـياء، و أريد الشـر أيضا على الوجه الذي بالعرض».

والكلام نفسه يجري في خلق فرعون والشيطان وغيرهما، فإرادة خلقهما بالعرض لا بالذات.

▪ في ذكر قسمة المعلم الأول للشرور والخيرات

قال الشيخ «بل نقول: إن الأمور في الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة، يمتنع أن تكون إلا شرا على الإطلاق، و إما أمور وجودها أن يكون خيرا، و يمتنع أن تكون شرورا و ناقصة، و إما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها، و لا يمكن غير ذلك لطباعها، و إما أمور تغلب فيها الشرية، و إما أمور متساوية الحالين. فأما ما لا شرية فيه، فقد وجد في الطباع، و أما ما كله شر أو الغالب أو المساوي أيضا، فلم يوجد. وأما الذي الغالب في وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد، إذا كان الأغلب فيه أنه خير.

فإن قيل: فلم لم تمنع الشرية عنه أصلا. حتى كان يكون كله خيرا، فيقال حينئذ لم يكن هي هي إذ قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون، بحيث لا يعرض عنها شر فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت و هي غيرها و هي حاصلة. أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر لزوما أوليا. و مثال هذا، أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، و كان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه، و كان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق و كان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شيء، و كان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء، و كان وجود الالتقاء بين الفاعل و المنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل و الانفعال، فإن لم تكن الثواني لم تكن

الأوائل[1]. فالكل أنما رتبت فيه القوى الفعالة و المنفعلة السماوية و الأرضية الطبيعية و النفسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه و لا تؤدي إلى شرور. فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردیء أو كفر أو شر آخر في نفس أو بدن، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت، فلم يعبأ و لم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة. و قيل: خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وقيل: كل ميسر لما خلق له.»

■ **الشرح**

يذكر الشيخ هنا تعقيبًا على أصل المطلب، وهو تقسيم ذكره المعلم الأول وحاصله أن الأشياء:

١ـ خير محض

٢ـ شر محض

٣ـ شرّه متساوي مع خيره

٤ـ شره أكثر من خيره

٥ـ خيره أكثر من شره

أما الخير المحض فقد خلقه وهو عالم العقول والمفارقات، وأما الشر المحض فليس موجودًا ولم يخلقه ويرجع للعدم، وأما الذي شرّه متساوي مع خيره فلم يخلقه لاستحالة الترجيح بلا مرجّح، وأما الذي شرّه أكثر من خيره فلم يخلقه لأنه ترجيح للمرجوح، وأما الذي خيره أكثر من شره فقد خلقه وهو عالم العناصر.

---

(١) أي إن لم تكن اللوازم لم تكن الملزومات

فليس واقع في عالم الإمكان إلا الخير المحض أو الخير الكثير المختلط بالشر القليل.

فإن قيل: لماذا لم يُمنع الشر القليل في عالم العناصر؟

قلت، الجواب هو الجواب أن عالم العناصر مبدأ الخير فيه هو مبدأ الشر، فعدم مبدأ الشر هو عدم مبدأ الخير، وهو شر كثير، على التفصيل الذي تقدم، مضافًا إلى أن الخير المحض الذي لا شر فيه قد أوجده وهو عالم العقول والسموات. وقد تقدم بحثه تفصيلًا فلا نعيد.

▪ في جواب إشكال أكثرية الشرور

قال الشيخ «فإن قال قائل: ليس الشر شيئا نادرا أو أقليا، بل هو أكثري. فليس هو كذلك بل الشر كثير، و ليس بأكثري، و فرق بين الكثير و الأكثري، فإن هاهنا أمورا كثيرة هي كثيرة و ليست بأكثرية كالأمراض، فإنها كثيرة و ليست أكثرية. فإذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذي يقابله، و يوجد في مادته فضلا عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية. نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية هي أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها، و هذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، و مثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الأولى، و لا في الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها، و هذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن لا يفعل الفاعل لأجل أن القابل ليس مستعدا أو ليس يتحرك إلى القبول. وهذه الشرور هي أعدام خيرات من باب الفضل و الزيادة.»

■ **الشرح**

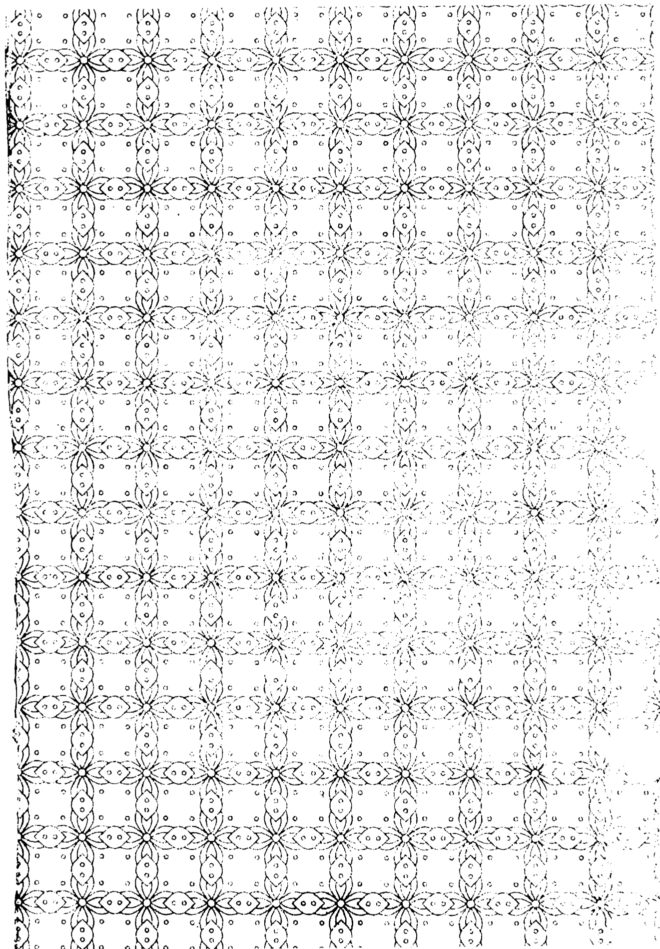
يستشكل المستشكل ههنا أن الشر كثير، وذلك بالمشاهدة والاستقراء، ويجيب الشيخ بالتفريق بين الأكثر والكثير، فيذكر أنا نسلّم بكثرة الشر ولكنها أقل من الخيرات، فالأصحاء أكثر من المرضى وإن كان المرضى كثيرين.

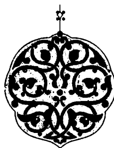
مضافًا إلى أن المقصود هو الشر بحسب النوع لا بحسب صنف خاص من الأنواع.

هذا مضافًا إلى اننا إذا نظرنا إلى عالم الإمكان بكليّته وجدنا الشر واقع في عالم العناصر فقط بخلاف عالم العقول والسموات.

والشر الذي يقال على الكمالات الثانية أو الثالثة كالجهل بالفلسفة فليس شرًا بحسب الطبع الإنساني، فالعلم بالفلسفة وإن كان أقليًا ولكنه ليس من مقتضيات النوع الإنساني. وكل ذلك تقدم بيانه فيما سبق.

وهنا نضيف أن من اللطف والعناية الإلهية أنه لم يترك هذا الشر الأقلي يعبث في الخير الكثير، فأرسل الأنبياء وأنزل الكتب لتقييد الشر القليل الذي هو إما بالعرض أو بالذات.





[الفصل السابع] (ز)
فصل في المعاد

الأمر الأول: في تمهيد البحث عن المعاد

قال الشيخ: «وبالحري أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها، وأنها إلى أية حال ستصير».

▪ الشرح

بعد أن فرغ الشيخ من بيان أحكام المبدأ وصفاته وأفعاله شرع في مبحث المعاد، والمعاد هو بمعنى الرجوع والإياب، ولا يكون إلا للمبدأ الذي منه كان الصدور والخلق والذهاب، فنحن في الواقع أمام حركة وجودية مستديرة من المبدأ وإليه، والمبدأ بعينه هو المنتهى، ومما هو واضح إن الحركة لها ستة أركان بها تتم الحركة:

١ـ مبدأ الحركة، وهو ما منه الحركة

٢ـ منتهى الحركة، وهو ما إليه الحركة

٣ـ المحرك، وهو ما منه الحركة

٤ـ المتحرك، وهو ما له الحركة

٥ـ المسافة، وهو ما فيه الحركة

٦ـ الزمان، وهو ما فيه الحركة

وفي محل كلامنا، إن المبدأ والمنتهى للحركة واحد وهو المبدأ واجب الوجود تعالى، والمحرّك هو الله أيضًا تعالى بمعنى المكمّل المخرج من القوة إلى الفعل.

أما المتحرك فهي النفس الناطقة الإنسانية منذ تعلقها بالبدن إلى مفارقتها له.

أما ما فيه الحركة فهي الكمالات النفسانية التي تلحق النفس الناطقة الإنسانية منذ تعلقها بالبدن إلى مفارقتها له.

أما زمان الحركة هو عمر الإنسان في هذه النشأة الطبيعية.

ثم إن الشيخ ههنا يذكر أننا الآن في صدد البحث عن النفس الإنسانية بعد مفارقتها للبدن، وأما منذ تعلقها بالبدن والبحث عن حدوثها وبقائها في البدن وعن قواها المختلفة، فقد مرّ في مباحث النفس، إما في مباحث النفس من الشفاء أو الإشارات والتنبيهات، في النمط الثالث منه.

 الأمر الثاني: في أقسام المعاد وحكم المعاد الجسماني

فنقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا وسيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و على آله حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن.»

■ **الشرح**

بعد ما قدّم الشيخ تحرير محل الكلام في البحث عن المعاد، ذكر أقسام المعاد، وقال إن المعاد ينقسم بالقسمة الأولية إلى معاد جسماني ومعاد روحاني.

فأما المعاد الجسماني فهو عود النفس بحال تعلقها ببدن ما، وأما المعاد الروحاني فهو عود النفس بعد مفارقتها للبدن مطلقًا.

والمعاد الجسماني بحسب ما يذكر الشيخ إنه لا سبيل إلى البرهان العقلي لإثباته، ولكن قد عرفناه من التواتر في إخبارات النبي صلى الله عليه وآله والشريعة الإسلامية عمومًا، واكتفى الشيخ بهذا الأمر في بيان المعاد الجسماني، ثم فرّغ نظره للكلام حول المعاد الروحاني الذي هو قرّة عين الحكماء وهو الذي عليه البرهان.

ثم إن هذه العبارة التي أوردها الشيخ هنا حول كون المعاد الجسماني مما لا دليل عليه وإنما دلّت عليه الشريعة الإسلامية المقدسة، قد فُسّرت بنحوين:

١ـ النحو الأول: وهو التفسير المشهور لها، من أن الشيخ الرئيس يؤمن بالمعاد الجسماني ولكن على نحو التعبّد بالاعتماد على النصوص الدينية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.

٢ـ النحو الثاني، وهو التفسير غير المشهور، وهو أن الشيخ لا يعتقد بالمعاد الجسماني، وإنما قالها تقيةً.

وفي رأينا أن كلا الرأيين غير صحيحين عند التدقيق والتحقيق، فأما الرأي الأول ففساده ظاهر جدًا، وذلك لأنه لا معنى للتعبّد في القضايا النظرية، مضافًا إلى أن الأدلة النقلية عند الشيخ هي في فضاء القضايا المقبولة كما بيّن في كتاب البرهان، فالاعتقاد بالمعنى الأخص لا يحصل إلا من باب معرفة الأشياء

بأسبابها الذاتية، وأما ما دون ذلك فيمكن فيه التعبد على نحو القبول ولكن لا يساوق هذا الاعتقاد اليقين، فالقائل وإن كان معصومًا لا يمكن اخذ كلامه حدًّا أوسط في البرهان، لأنه ليس من باب معرفة الأشياء من أسبابها الذاتية، وكذلك فإن الشيخ في الرسالة الأضحوية ينكر فيه بشدة المعاد الجسماني، ومما يدل على بطلان هذا الرأي هو هذه العبارة هنا، حيث قال «لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة»، فيحتمل فيها معنيين: إما أنه ليس من شأن العقل الخوض في مثل هذه القضايا، وإما أنه بمعنى قام البرهان على استحالته، والمعنى الأول ليس بصحيح لأن بحث المعاد بحث فلسفي وليس من باب الأبحاث الفقهية في القضايا الجزئية، فلا يمكن تفسير هذه العبارة بأن المعاد كقضية نظرية خارجة عن دائرة البرهنة، فيبقى المعنى أن العقل حكم بالامتناع، وإذا كان الشيء ممتنعًا ثبوتًا فليس بممكن إثباتًا، وإذا كان هذا أمرها فلا معنى للتعبد بها.

وأما الوجه الثاني، وهو أن الشيخ كان في مقام التقية، فهو بعيد أيضًا، فالأصل عدم التقية، ثم إن الشيخ لم يتق في أحكام المبدأ حيث أنكر علم الله تعالى بالجزئيات على النحو العرفي، فلا داعي للاتقاء هنا، هذا مضافًا إلى أن هذا الكتاب ليس كتابًا للعوام، وكان يأخذ الأيمان المغلظة على عدم نشر هذه المعارف لغير أهلها.

بقي أن الصواب في المسألة أن يقال: إن الشيخ يؤمن بأن النصوص الشرعية ظاهرة جدًا في المعاد الجسماني، ويؤمن بأنها صادقة، ولكنه لا يؤمن بمفادها، وذلك لأنه يؤمن بأن جميع ما جاء من النصوص الدينية ليست إلا تمثيلات كنائية للمعاد الروحاني، من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وأن هذه

التمثيلات مفادها أعم من المعاد الروحاني والجسماني، وذلك لانسداد الطريق لبيان المعاد الروحاني لصعوبة إدراكه بالنسبة لعموم الناس، ولهذا شواهده الكثيرة، ففي مباحث المبدا وردت آيات كثيرة فيها التجسيم بوضوح، فالذي جسّم المبدأ يمكن أن يجسّم المعاد للنكتة ذاتها وهي قصور القابل عن إدراك القضايا المجردة.

وقد مرّ في مباحث البلاغة أن المهم فيها هو اللازم وإن كذب ملزومها مطلقًا، فقولك «كثير الرماد» عن الكريم، قول صادق كنائيًا وإن لم يكن كثير الرماد مطلقًا وكانت بملزومها كاذبة.

وقدّ بيّن الشيخ في الرسالة الأضحوية هذا الأمر حيث قال «إنّا قد بينّا أن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه و مع شريكه في نوعه و شريكه في جنسه. و أما المقدار الذي نخوض فيه الكلام الشرعي من أمر المبادي، فالدعوة المجملة إلى وجود الصانع و صفاته و وحدانيته، و حكمته و عدله، و براءته عن صفات الملحقين به النقص، و وجود الملائكة و الأخبار عن العلية الإلهية بالجليل دون الدقيق، و وصفها بما يستحسن عند الجمهور، و تصوير الملائكة في [أحسن صورة يتخيلها الجمهور] دون المعاني العقلية المحضة و السمات الروحانية الشجية التي لا تتخطى إليها عقول دون عقول الحكماء؛ ثم ترغيب الجمهور و ترهيبهم بالبشارة بالثواب و الإنذار بالعقاب، و تصوير السعادة الثوابية لا بالصورة الإلهية الجليلة الفائقة التي هي عليها، بل بالصورة المفهومة عندهم و المستحسنة لديهم و هي اللذة و الراحة؛ و تصوير الشقاوة على مقابلة ذلك؛ و تقسيم اللذة إلى المبصرة و المسموعة و المشمومة و الملموسة و المطعومة،

و النكاحية من الملموسة؛ و اشباع القول في أسباب كل واحد منها من حور عين و ولدان مخلدين، و فاكهة مما يشتهون، و كأس [من معين] لا يصدعون عنها و لا ينزفون؛ و جنات تجري من تحتها الأنهار من لبن و عسل و خمر و ماء زلال، و سرر و أرائك و خيام و قباب فرشها من سندس و استبرق، و جنة عرضها السماوات و الأرض، و ما يجري مجرى ذلك.

و تقسيم الراحة الروحانية الى الخلو عن الأحزان و المخاوف، و الدوام على الفرح و السرور و النشاط، و أعظم ذلك كله زيارة رب العالمين، و كشف الحجاب عنه تعالى لهم؛ و ان أبى ذلك قوم فإنه [أمر شرعي ثابت] بحكم اتفاق السواد الأعظم عليه و تواتر/ الأخبار به. فإن العام من البشر اذا دعوا الى الخير و العدل الانسانيين فكأنهم دعوا الى أمر هو خلاف طباعهم البشرية و ضد حركات نفوسهم الحيوانية الغالبة على النفس النطقية المصير بها كأنها معدومة أصلا أو معدومة الفعل و السلطان البتة، لم يجيبوا اليه الا قهرا و رعبا.

و من الممتنع أن ينهض واحد من البشر باتساع كافة شركاء جنسه من [الرغبة و الرهبة] في الدنيا، و يبين ما يبلغ به هذا الغرض. فلا بد من تقرير ما أعد للمحسنين أو للمسيئين من ذلك عندهم في الدار الآخرة بتولي من له الخلق و الأمر تعالى وحده، و تصوير ذلك بصورة يفهمونها و يتخيلونها. أما المحسن فبأمور عددناها، و أما المسيء فبأضداد ذلك من السعير و الزمهرير و الزبانية و السلاسل و الأغلال، [و أكل الضريع و شرب الصديد] و تدميغ مقامع الحديد إياهم، و تبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم.

فانه اذا لم يمثل لهم [الثواب و العقاب] الحقيقي، البعيد عن الأفهام، بما يظهر، لم يرغبوا [و لم يرهبوا؛ و ما لم يبعث أبدانهم] لم يترشحوا للأمرين. فوجب

في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد و الحساب و الثواب و العقاب على هذه الوجوه. و قد بلغ صاحب شريعتنا [محمد ص] في جميع ذلك مبلغا لا يمكن أن يزاد عليه فيه البتة.

و أما الذي عند النصارى من أمر بعث الأبدان، ثم خلوها في الدار الآخرة عن المطعم و الملبس و المنكح، فهو أركّ ما تذهب إليه الأوهام في أمر المعاد؛ و ذلك أنه كان السبب في البعث هو ان الإنسان هو البدن، أو أن البدن شريك للنفس في الأعمال الحسنة و السيئة، فينبغي أن يبعث. و هذا القول بعينه، ان أوجب ذلك، فانه يوجب أن يثاب البدن و يعاقب بالثواب و العقاب البدني المفهوم عند العالم.

و ان كان الثواب و العقاب روحانيا فما الغرض [من بعث] الجسد؛ ثم ما ذلك الثواب الروحاني و العقاب الروحاني، و كيف يصور ذلك لهم حتى يرغبوا و يرهبوا، كلا بل لم يصور لهم منه شيء؛ غير أنهم يكونون في الآخرة كالملائكة. و لو صور لهم من أمر الروحانية زيادة على هذا لضلوا في تفهمه و فهموا/ منه غير/ الذي قيل لهم. على أن ما يتخيله الجمهور من أمر الملائكة، و ان لم [يجرءوا أن] ينطقوا به، هو أنهم أشقياء لا لذة لهم و لا راحة؛ اذ لا يأكلون [و لا يشربون] و لا ينكحون؛ و يسبحون و يعبدون آناء الليل و النهار و لا يفترون، ثم لا يثابون آخر الأمر.

و الذي يتخيل من هذا في نفوس الجمهور و العامة، و ان حملوا أنفسهم على اعتقاد خلافه كرها و طوعا للشريعة، هو أنهم معذبون لأن السعادة الحقيقية و اللذة الروحانية غير مفهومة عندهم أصلا، [و لا لها] في أفهامهم وجود، و ان اعترف بها طائفة منهم قولا.

فليكـن هـذا كافيـا في مناقضـة الجاعلـين المعـاد للبـدن وحـده، أو للنفس و البدن معـا.»[1]

وممـا تجدر الإشـارة إليه أن الشـيخ في إبطالـه للمعاد الجسـماني اعتمد على برهـان واحـد، وهو أن المعاد الجسـماني يلزم منه التناسـخ، وحيث إن التناسـخ باطـل فالمعاد الجسـماني باطل.

ويمكـن إضافة أمـر وهو أن المعاد الجسـماني كما هو مطابـق لبعض الظواهر مـن النصـوص الدينية، هـو مخالف لكثير مـن النصوص الدينيـة، لأن المعاد في البيانات الشـرعية يفهم منه الرجوع إلى الله تعـالى لا الرجوع إلى الأبدان، وكلمة «الرجـوع إلى الله» أنسـب بالمعـاد الروحاني مـن المعاد الجسـماني، لأن الرجوع إلى البدن عبارة عن رجوع إلى البدن والدنيا:

قَالَ جَلَّ في عُلاه: ﴿هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ يونس (٥٦).

قَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَهُوَ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ القصص (٧٠).

قَـالَ سُـبْحَانَهُ: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ القصص (٨٨).

قَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ العنكبوت (١٧).

قَالَ جَلَّ في عُلاه: ﴿اللهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ الرّوم (١١).

---

(١) ابن سينا، الرسالة الأضحوية، من صفحة ١١٠ إلى صفحة ١١٤.

قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ يس (٢٢).

قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ يس (٨٣).

قَالَ سُبْحَانَهُ و تَعَالَىٰ: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ الزمر (٤٤).

قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ فصّلت (٢١).

قَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ الزخرف (٨٥).

هذا مضافًا إلى أنه قد دلّت الآيات القرآنية على أن نشأة الآخرة هي نشأة «أخرى» غير هذه النشأة الدنيا:

قَالَ سُبْحَانَهُ و تَعَالَىٰ: ﴿عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة (٦١).

فليس المعاد إحاء للموتى، بل هو عود إلى الله تعالى بما يتوافق مع الرقي في العوالم، والمعاد الجسماني ليس إلا إحياء الموتى.

الأمر الثالث: في بيان بعض الأصول قبل بيان المعاد الروحاني

قال الشيخ «و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة وهو السعادة و الشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس و إن كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل، و الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية،

بـل كأنهـم لا يلتفتـون إلى تلـك، و إن أعطوهـا، و لا يسـتعظمونها في جنبـة هذه السـعادة الـتي هـي مقاربـة الحـق الأول، و هـي عـلى ما سـنصفها عـن قريب، فلنعـرف حال هذه السـعادة، والشـقاوة المضادة لهـا فإن البدنية مفـروغ منها في الشـرع، فنقول:

يجـب أن تعلـم أن لكل قوة نفسـانية لذة وخيـرا يخصها وأذى وشـرا يخصها، مثالـه أن لـذة الشـهوة و خيرهـا أن يتـأدى إليهـا كيفيـة محسوسـة ملاءمة من الخمسـة، و لـذة الغضب الظفـر، و لذة الوهـم الرجاء، ولـذة الحفظ تذكـر الأمور الموافقـة الماضية.

وأذى كل واحـد منهـا مـا يضـاده و يشـترك كلهـا نوعـا مـن الشـركة في أن الشـعور بموافقتها وملائمتها هـو الخير واللذة الخاصة بهـا، وموافق كل واحد منها بالـذات و الحقيقـة هو حصـول الكمال الـذي هو بالقيـاس إليه كمـال بالفعل، فهـذا أصل.

وأيضـا فإن هـذه القوى و إن اشـتركت في هذه المعاني فـإن مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كماله أفضل وأتم، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلا و أفضل، والذي هو في نفسه أشد إدراكا، فاللذة التي له هي أبلغ و أوفر لا محالة، وهذا أصل.

وأيضـا فإنـه قد يكـون الخـروج إلى الفعل في كمال مـا بحيث يعلـم أنه كائن ولذيذ[1] ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل، و ما لم يشعر به لم يشتق إليـه و لم ينزع نحوه، مثل العنـين فإنه متحقق أن للجماع لذة[2] لكنه لا يشـتهيه

---

(١) أي إذا خرج التُذ به.

(٢) من خلال سماعه وقطعه به.

ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى[1] كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به إدراك و إن كان مؤذيا، وبالجملة، فإنه لا يتخيله. وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، والأصم عند الألحان المنتظمة، ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه، وأن المبادي الأولى المقربة عند رب العالمين[2] عادمة اللذة والغبطة، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة، وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا بل أي نسبة تكون لما للعالية[3] إلى هذه الخسيسة، ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط، في عدم تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها، وهذا أصل.

و أيضا فإن الكمال و الأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة و هناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه و تؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو و شهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات، و ربما لم يكن كراهية، و لكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بها و لا يستلذها، و هذا أصل.

و أيضا فإنه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها و لا تحس به و لا تنفر عنه حتى إذا زال العائق و رجعت إلى غريزتها تأذت به مثل الممرور فربما

---

(١) أي من باب الفضول.

(٢) أي الملائكة.

(٣) أي للموجودات العالية.

لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه و يستنقي أعضاءه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له، وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة، بل كارها له، و هو أوفق شيء له و يبقى عليه مدة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه، فاشتد جوعه و شهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه و يهلك عند فقدانه، و قد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار و تبريد الزمهرير إلا أن الحس مئوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم.»

▪ الشرح

بعد أن قسّم الشيخ إلى معاد جسماني وروحاني، وأن ما قامت عليه البراهين هو المعاد الروحاني، يبدأ في ترتيب سلسلة من الأصول العقلية حتى يقرب الأذهان إلى المعاد الروحاني وأن الكمالات والشقاوات ليست محصورة في الأمور المادية.

المقدمة الأولى:

إن القوى النفسانية المدركة لها مراتب ودرجات، وأن لكل قوة لها خير وكمال إذا حصل لها شعرت بلذة وسعادة، فالخير هو الكمال وهو الموجب للذة والسعادة، فالإنسان أولًا وبالذات باحث عن اللذة والسعادة وإنما طلبه للكمال هو طلب لما يوجب اللذة والسعادة، والكمال هو الذي بحصوله تحصل اللذة والسعادة.

ومثاله الشهوة، حيث إن خيرها هو حصول ما يلذّها من طريق الحواس الخمسة، وهي خيرات الشهوة، وكذا الغضب كماله في الغلبة والانتقام من العدو، وكمال الوهم في الرجاء والتمني، وهذه سعادة الوهم.

والخيال سعادته في الصور الجميلة وهكذا.

وكـذا لهـذه القوة ما يؤلمها من خلال إدراك غير الملائم والمنافر، فإذا كانت لذة الخيال في الصورة الجميلة فألمه في الصور القبيحة، وهكذا سائر القوى.

المقدمة الثانية:

إن هـذه اللـذة والألم مـن المعاني المشـككة، فكلمـا كانت اللذة أكثر وأشـد وأدوم، كان تأثيرهـا أعظم بكثير، فالصور الخياليـة لو كانت متدفقة وكثيرة كانت آكد في تحصيل اللذة من الصور الباهنة الضعيفة.

والتشكيك إما أن يكون بالقياس إلى المدرَكات من الطعام والشراب واللذائذ الوهمية والخيالية، أو بلحاظ المدرَكات.

المقدمة الثالثة:

إن الكمال لا يُلتذّ به إلا إذا حصل بنحو مناسب للمدرِك، فلا بد أن تخرج اللذائذ إلى الفعـل بمـا يتلاءم مع القوى المدركة، فالطعام لا يُلتذ به خارج الفم واللسـان، والصوت لا يُلتذّ به وهو غائب عن السـمع، فأكثر الناس تشـتاق للمحسوسات لأنهـا أدركتهـا قبل ذلك، فتشـتاق إليها لحصولهـا في الذاكرة، وهـذا التقريب من قبل الشـيخ يمهّـد إلى أن اللـذات العقلية لا تشـتاق إليها النفـوس لا تحصل لها عمومًـا كمـا ينبغـي لانشـغال أغلب النـاس بالأبـدان والحواس، وإلا فإن أشـد مراتب الإدراك هي الإدراك البرهاني.

ويمكـن النظر إلى مثال عرفي، وهو أن العنّين الذي لا شـهوة نكاح عنده، إنما يسـمع بها، فلا يكون اشـتياقه لهـا إلا من باب الفضول لما سمع بـه، وكذا الأعمى فإنـه لا يشـتاق للمناظر الجميلة إلا من باب الاشـتياق الـذي أتى له من قبل ما سمعـه من قبـل الناس لمـا يقولونه مـن حصول اللـذة عندهم بسـبب الإبصار، وهـذا كلـه بخلاف من اشـتاق إلى اللذة بعد أن أدركها وجرّبها بنفسـه.

ولـذا لا ينبغـي للعاقـل أن ينكـر اللـذة العقلية من بـاب أن عـدم الوجدان لا يـدل على عدم الوجـود، كما أن الأصم لا ينبغي له أن ينكر اللذائذ السـمعية.

وههنـا نقطـة مهمـة، إن الطبائـع المادية كالخبـز والثمار لا شـك أن لذائذها الحسـية أشـد من تعقل طبائعها لدى النفس، فليس المقصود من كلام الشـيخ أن حصول الصورة العقلية للخبز أشـد لذة من وجود الخبز لدى حاسـة الذوق، وذلك لأن نفس المدرَك مادي، وأما الحقائق التي ليس لها مرتبة مادية محسوسـة كالمعـاني مـن قبيـل الحـب، فالالتـذاذ بها أشـد مـن الالتـذاذ بالخبـز والتفاح، ولـذا فعندمـا نقـول إن اللذائذ العقلية اشـد مـن اللذائذ الحسـية، مقصودنا هو هـذا، مـن أن المـدركات ذات الطبائع المجـردة حصولها يورث لذة أشـد من لذة حصول ما طبيعته مادية للحس.

المقدمة الرابعة:

إن علة عدم إدراك اللذائذ العقلية هو الانشـغالات الحسـية، فالإنسان الذي يفكـر بالقضايـا المعنوية في السـوق وبين النـاس مثلًا يختلف حالـه عمّن يفكر فيهـا في الخلـوات والأماكن التي يحدث فيهـا خلو للذهن عن الانشـغال بالأمور الماديـة المحسوسـة، وهذا أصـل بديهي التصديـق، وصفوة الـكلام، أن الكمال قـد يكـون حاضرًا لكـن لا تلتذ به لانشـغالك عنه أو لوجود مانـع، كما هو حال المريـض الـذي يحضر عنده السـكر فيجـد في ذوقه طعم المـرورة لأجل اختلال في المـزاج، فمـن النـاس من تحضر لديـه القضايـا المعقولة لكن لانشـغاله بغيرها لا يسـتلذ بها بـل قد يجد التضجـر منها كما كان حـال المريض.

وكذا قد يكون المانع مانعًا عن إدراك الضرر لا فقط عن إدراك اللذة، كالمريض الـذي لا يستشـعر المرورة مـن الأمور المرّة، فـإذا صلح مزاجه وجد المـرورة، وكذا

الذنوب والمعاصي التي قد يلتذ بها الإنسان ولا يشعر بألمها إنما ذلك لوجود الحجاب والانشغال عن ضررها.

وكذلك فإن الألم الروحاني يكون من قبيل هذه المعاني من القرب والبعد عن الله تعالى، وحقيقة المعاد هو انكشاف هذه الأمور وارتفاع الموانع الشاغلة عن حصول هذه الإدراكات.

الأمر الرابع: في بيان اللذائذ العقلية

قال الشيخ «فإذا تقررت هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمه فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدإ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة[1] ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان[2]، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها[3]، ثم كذلك[4] حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره[5]، فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى[6] وجد

---

(١) العقول.

(٢) النفوس الفلكية.

(٣) أي الأجرام الفلكية.

(٤) أي إلى العناصر والطبائع.

(٥) أي من سنخه، فتكون ملكوتية كالمجردات.

(٦) أي إذا قيست بالكمالات المحسوسة من المأكل والمشرب وغيره.

في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال: إنه أفضل و أتم منها بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة[1] سائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه. وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير الفاسد. وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال، إذ العقل والعاقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد، وأما أن المدرك في نفسه أكمل[2] فأمر لا يخفى، وأما أنه أشد إدراكا فأمر أيضا تعرفه بأدنى تأمل وتذكر لما سلف بيانه، فإن النفس النطقية أكثر عدد مدركات[3]، وأشد تقصيا للمدرك وأشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض ولها الخوض في باطن المدرك وظاهره، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك[4] أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية، ولكنا[5] في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومأنا إليه في بعض ما قدمناه من الأصول و لذلك لا نطلبها و لا نحن إليها اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة و الغضب و أخواتهما عن أعناقنا، و طالعنا شيئا من تلك اللذة، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا، و خصوصا

---

(١) لأن الكلي لا يحصى ما يندرج تحته.

(٢) أي لا يخفى أن من يدرك جميع الوجود أكمل ممن يدرك شيئًا من الوجودات المادية أو الأماني الجزئية.

(٣) لأن المدرك للكلي يدرك ما تحته من الجزئيات.

(٤) أي كيف يقال الإدراك العقلي بالإدراك الحسي والخيالي والوهمي.

(٥) إننا وإن كنا نعقل لكن لانغمارنا في المادة نحتجب عن تلك اللذائذ المعقولة.

عند انحلال المشكلات و استيضاح المطلوبات النفسية و نسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك، و نسبة الالتذاذ الحسي بنشق روائح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطعمها، بل أبعد من ذلك بعدا غير محدود».

▪ الشرح

بعد أن مهّد الكلام في المقدمات النافعة لإدراك المعاد الروحاني شرع ههنا ببيانه، فذكر أن الكمال الخاص للنفس الناطقة هو صيرورتها عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم العيني، بمعنى أن يرتسم فيها النظام الأصلح الذي لا أصلح منه، والذي جماله ليس فوقه جمال، وكماله ليس فوقه كمال، فإذا اتحدت النفس مع هذا النظام اتحاد الجوهر مع العرض، تكون النفس قد وصلت إلى غاية ما يمكن لها من كمال، فحصول النظام الأصلح عند النفس الناطقة الإنسانية كحصول الطعام عند الجائع.

وكلام الشيخ واضح ههنا، إذ يريد أن اللذات العقلية فيها من الخصائص كالكثرة والشدة والدوام بحيث لا يمكن قياسها باللذات المادية الفاسدة الزائلة المحدودة.

۞ الأمر الخامس: في التنبيه على أن اللذائذ الروحانية عند جميع البشر أفضل من اللذائذ المادية

قال الشيخ «و أنت تعلم إذا تأملت عويصا يهمك و عرضت عليك شهوة و خيرت بين الظفرين، استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس، والأنفس العامية أيضا فإنها تترك الشهوات المعترضة و تؤثر الغرامات[1] و الآلام الفادحة

---

(١) أي التكاليف المادية.

بسـبب افتضـاح أو خجل أو تغيير أو سـوء قاله.

وهـذه كلهـا أحـوال عقلية تؤثـر هي و أضـداد (ها) عـلى المؤثـرات الطبيعية و يصبـر لها على المكروهـات الطبيعية فيعلم من ذلك أن الغايـات العقلية أكرم عـلى النفس من محقرات الأشـياء فكيـف في الأمور البهية العاليـة؟ إلا أن النفس الخسيسـة تحس بما يلحـق المحقرات من الخير و الشـر، ولا تحس بمـا يلحق الأمور البهيـة لما قيل مـن المعاذير.

و أمـا إذا انفصلنـا عـن البدن، وكانت النفـس منا تنبهت في البـدن لكمالها[1] الـذي هـو معشـوقها ولم تحصلـه[2]، وهـي بالطبع نازعـة إليه إذ عقلـت بالفعل أنـه موجود. إلا أن اشـتغالها بالبـدن كما قلنا قد أنسـاها ذاتها ومعشـوقها[3] كما ينسـي المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل[4] وكما ينسـي المرض الاسـتلذاذ بالحلو واشـتهاءه، ويميل بالشـهوة مـن المريـض إلى المكروهات في الحقيقـة عرض لها[5] حينئـذ مـن الألم لفقدانـه كفقـدان مـا يعرض مـن اللذة الـتي أوجبنـا وجودها[6] ودللنـا عـلى عظـم منزلتهـا[7]، فيكـون ذلك هـو الشـقاوة و العقوبة الـتي لا يعد لهمـا تفريق النار للاتصـال وتبديل الزمهريـر للمزاج، فيكون مثلنـا حينئذ مثل الخـدر الـذي أومأنا إليـه فيما سـلف، أي الذي قد عملـت فيه نـار أو زمهرير،

(١) أي بلغت رشدها العقلي.

(٢) أي لم تسع لتحصيل ملكة الاتصال بالعقل الفعال، وبلسان الشرع لم تؤمن.

(٣) أي المبدأ الأول تعالى والمبادئ العليا.

(٤) أي الغذاء، فالانشغال بالبدن عند المريض ينسيه الطعام.

(٥) أي للنفس.

(٦) أي اللذة العقلية.

(٧) وأنها أعظم من اللذائذ المادية.

فمنعت المادة الملابِسة وجه الحس عن الشعور به[1] فلم يتأذ، ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم. و أما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل[2] الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألذ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة، وهي أجل من كل لذة و أشرف.

فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة، وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين[3]، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق إلى كمالها وذلك عند ما يبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول[4]، و لا أيضا في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها أنما يحدث بعد أسباب. وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق، لأن هذا الشوق أنما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس إذا برهن للقوة النفسانية أن هاهنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما عملت. و أما قبل ذلك فلا يكون، لأن هذا الشوق يتبع رأيا،

(١) أي الشعور بالنار أو الزمهرير.

(٢) كنفوس المؤمنين.

(٣) أي هذه السعادة والشقاة لا تكون إلا من بلغ رشده العقلي، أما الأطفال الذين لم يبلغوا اقتضاء العقول فليس لهم هذا النوع من السعادة والشقاوة.

(٤) أي ليس الفكر والذكر من الأمور التي في الإنسان في الطبع الأول كالالتذاذ وطلب الأكل والشرب.

إذ كل شوق يتبع رأيا، و ليس هذا الرأي للنفس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا. فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفس ضرورة هذا الشوق، و إذا فارقت و لم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي[1]، لأن أوائل الملكة العلمية أنما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات، وهؤلاء[2] إما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الأسنى، و إما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية، والجاحدون أسوأ حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال. وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة[3]، وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة، فليس يمكنني أن أنص عليه نصا إلا بالتقريب. و أظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا، وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان و تعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى، و تتقرر عندها هيئة الكل و نسب أجزاء بعضها إلى بعض، و النظام الآخذ من المبدإ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، و تتصور العناية و كيفيتها، و تتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها، و أية وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر و تغير بوجه من الوجوه، و كيف ترتيب نسبة الموجودات إليها. ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا، و كأنه

---

(١) لوجود اقتضاء التعلق مع فقد المتعلق.

(٢) أي الذين حصل لهم الشوق فهم إما مقصرين كعوام الكفار أو معاندين.

(٣) أي ما هو الحد الذي لا بد أن يمتلكه الإنسان العامي حتى تحصل له النجاة في الآخرة.

ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم و علائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك و عشق لما هناك فصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.»

▪ الشرح

يقول الشيخ ههنا أنك إن كنت إنسانًا كريم النفس وعاقلًا فإنك إن كنت تفكر في مسألة علمية، وأوشكت أن تصل إلى حلها، فأن تؤثر حلّها على الاشتغال بالقضايا المادية، فربما تترك الطعام والشراب وسائر الانشغالات المادية حتى تكمل البحث والتفكر على الانشغالات المادية، وكذا الإنسان المادي فإنه يضحي بكل اللذائذ المادية في سبيل حفظ ماء وجهه وبناء جاهه، وهذا كاشف عن أن اللذائذ الروحانية عند جميع الناس أشرف من اللذائذ المادية.

وهذا كله إضافة إلى ما سبق، يريد به الشيخ إثبات أن اللذائذ والآلام المعنوية أشد وأعظم بكثير من اللذائذ والآلام المادية، وهي أحوال عقلية مجردة عن المادة.

أما لماذا لا يبالي بعض البشر باللذائذ العقلية؟ يقول ذلك لما تقدم من المعاذير من قبيل الانغمار بالشهوة وعدم التوجه إلى حقائق هذه الأمور كما تقدم، وإلا فاللذائذ العقلية وصيرورة النفس الناطقة عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم العيني أولى للبذل من ماء الوجه وغيره.

ثم يذكر الشيخ أن هذه النفوس إذا كانت في الحياة المادية، وحصل لها شوق إلى كمالها العقلي الخاص، ولكن إن لم تسعى لتحصيل ملكة الاتصال بالعقل الفعال بعد الموت، أي سمع بالقضايا العقلية الحقة ولم يحصل ملكة الاتصال من

خلال تقوية ارتباطه بالمبدأ والعقل الفعال، فلن يكون له الاتصال بعد انقطاع النفس عن البدن، وذلك لانشغال النفس بالبدن وعدم تكرار الفكر والذكر، وتكون نتيجته أن العلقة بالقضايا العقلية والكمال المعنوية موجودة ولكن المتعلق مفقود، كمن وجدت فيه الغريزة مع فقد ما يشبع هذه الغريزة، فأصل الطلب والشوق موجود والمشتاق إليه مفقود، فيحصل له الألم لمفارقة هذه الأمور، وهذا يناظر ما في المتون الدينية أن من بلغ رشده وعلم الحق ولم يؤمن فسيدخل النار والعذاب.

ومثل من لم يمتلك المعرفة دون ملكة الاتصال، كالمخدر بالشهوات، الذي لا يشعر بألم الفراق في الدنيا، ولكن مع ارتفاع العلقة بالبدن وزوال الشهوات يشعر بالآلام الأخروية.

ثم إن الشيخ يلمّح إلى قضية، وهي أن السعادة والشقاوة بعد ان اتضح أنها من سنخ الاتصال وعدم الاتصال بالمبادئ العالية لمن هو أهل لها، يذكر أن من لم يكن له اقتضاء الفهم والعقل كالأطفال والمجانين مثلًا فكأنها هيولى لا تكتسب بالأصل الشوق إلى القضايا العقلية، وقد نقل عن بعض الحكماء أن هذه النفوس لا معاد لها، وهذا مفاد قوله «وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق، لأن هذا الشوق أنما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس إذا برهن للقوة النفسانية أن هاهنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما عملت. و أما قبل ذلك فلا يكون».

وكلام الشيخ فيه تفصيل وتكرار وهو واضح العبارة، وصفوة الكلام ما ذكرناه.

 **الأمر السادس: في أن السعادة الحقيقية متوقفة على العمل**

قال الشيخ «و نقول أيضا: إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، ولنقدم لذلك مقدمة، وكأنا قد ذكرناها فيما سلف[1]، فنقول: إن الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بأن نفعل أفعال التوسط دون أن تحصل ملكة التوسط، بل أن تحصل التوسط، وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا، أما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان، و أما القوة الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال، كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا، و لكن بعكس هذه النسبة. ومعلوم أن الإفراط والتفريط هما مقتضى القوى الحيوانية، و إذا قويت القوى الحيوانية و حصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية وأثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه.

▪ **الشرح**

بعد أن ذكر الشيخ شرط الاعتقاد في السعادة يشرع في هذا الكلام لبيان الجانب العملي وشرطيته، حيث لا بد من السلوك العملي إلى جانب الجزء النظري من النفس.

والجنبة العملية في النفس تكون بحصول حالة الاعتدال وحصول هيئة استعلائية للنفس على البدن.

---

(١) في طبيعيات الشفاء.

أما حقيقة الاعتدال فهو حصول الفضيلة بين رذيلتين على نحو الملكة وهي الهيئة النفسانية الراسخة التي بها يصدر الفعل دون تكلّف وروية، بل يصدر صدورًا سهلًا، كما أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم بين الإسراف والبخل، وهكذا سائر الصفات النفسانية، وإذا كمل في ذلك حصلت له هيئة استعلائية من نفسه على بدنه فلا تسيّره شهوته وغضبه لا إلى جانب الإفراط ولا إلى جانب التفريط، وأما لو وقع في أحد هذين الجانبين صارت للنفس هيئة انقيادية للشهوة أو للغضب.

وقد أكّد الشيخ في عباراته على الفرق بين فعل الأفعال الأخلاقية وبين حصول الملكة الأخلاقية، فليس الكمال في الجنبة العملية صدور الفعل الخلقي إذ قد يصدر هذا الفعل من المنافقين وأصحاب الرذائل لمصالح دنيّة، ولكن الكمال هو أن تصبح الأخلاق ملكات نفسانية راسخة.

ثم إن ملكة التوسط بين الرذائل تحصل للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية، أما حصولها للقوة الناطقة المفكرة فأن يتوسط الإنسان بين حديّ الحمق والجربزة الذي هو المراء بغير وجه غير الانتقام وإثبات النفس، وأن يكون له ملكة الاستعلاء على ما دونه من القوى الشهوانية والغضبية وملكة الانفعال عن العقل الفعال من خلال الاستفاضة منه المعقولات، وأما التوسط في القوى الحيوانية فهو من قبيل العفة في القوة الشهوانية عند النظر أو السمع وهكذا.

ثم ينبّه الشيخ على قضية مهمة، وهي أن الإفراط والتفريط في جنبة القوة الناطقة أو في جنبة القوى الحيوانية منشؤها القوى الحيوانية، أي إن تجاوز حد الاعتدال في القوة الناطقية أيضًا مرجعه للإفراط والتفريط في القوى الحيوانية، ومثاله أن يقال إن الغباوة أو الجربزة منشؤهما حب الاستعلاء على البشر

والتكبر أو الذل في النفس وهي دوافع وهمية إما للتقرب من السلطان أو خوف بطشه، والقوة الوهمية حيوانية.

والقوة الناطقة إذا لم يكن لها الهيئة الاستعلائية على البدن والقوى الحيوانية، انقلب أثرها بأن صارت مذعنة للقوى الحيوانية، وهذا أشد ضررًا عليها إذ عند حصول هذا الانفعال والذل يصبح العقل حجابًا له ويجعل كل الجهد مصبوبًا على الاهتمام بالبدن، فيزيد التعلق به بحيث يشتد المه عند مفارقة النفس للبدن للأمر الذي ذكرناه سابقًا من وجود العلقة وفقدان المتعلق بعد المفارقة للبدن، فيبقى التعلق بالمأكل والمشرب مع عدمهما في المعاد الروحاني.

الأمر السابع: تتمة في الكلام حول ملكة التوسط

قال الشيخ «و أما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه، وذلك غير مضاد لجوهرها و لا مائل بها إلى جهة البدن، بل عن جهته، فإن المتوسط يسلب عنه الطرفان دائمًا. ثم جوهر النفس إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه، ويغفله عن الشوق الذي يخصه، وعن طلب الكمال الذي له، و عن الشعور بلذة الكمال إن حصل له، والشعور بألم الكمال إن قصر عنه، لا بأن النفس منطبعة في البدن أو منغمسة فيه، و لكن العلاقة التي كانت بينهما و هو الشوق الجبلي إلى تدبيره و الاشتغال بآثاره و بما توره عليه من عوارضه[1]، و بما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن، فإذا فارق و فيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله و هو فيه، فبما ينقص من

(١) أي بما يورد البدن من عوارضه على النفس.

ذلـك تـزول غفلته عـن حركة الشـوق الذي لـه إلى كمالـه، و بما يبـق منه معه يكـون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل سـعادته، و يحـدث هناك من الحركات المشوشـة مـا يعظـم أذاه. ثم إن تلـك الهيئـة البدنية مضـادة لجوهرهـا مؤذية له، و إنمـا كان يلهيهـا عنهـا أيضا البدن و تمـام انغماسـها فيه، فـإذا فارقت النفس البدن أحسـت بتلـك المضادة العظيمـة و تأذت بهـا أذى عظيما.»

■ **الشرح**

يذكر الشـيخ هنـا أن الملكة التوسـطية هو مقتضـى طبيعة النفـس وفطرتها، وذلك لأن المجرد بذاته مسـتعلٍ على المادي، وهو أمر يوافق جبلته وطبيعته، أما الانقياد للمادة والقوى الحيوانية هو خروج عن مقتضى الفطرة والجبلّة.

فالقضايا المادية هي أمور يعرض الحاجة إليها في هذه النشأة وإلا لم تنظر النفس إليهـا أبـدًا، ومثاله أن طالب العلـم إنما يهتم بالقلم والدفتـر لا لذاتها بل بالعرض ولأجل التوصل إلى العلم والمعرفة ومن باب الاضطرار والحاجة.

ومـن هنا يشـير القرآن الكـريم إلى الأعمـال الصالحة والطالحـة ويوصف أن الصالحـات مـن الأعمـال موافقة للجبلة بخـلاف القبائـح والطالحات:

قَالَ جَلَّ في عُلاه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الأعراف (١٥٧).

قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ و تَعَالَىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ

وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة (٢٨٦).

وعليه، فإن الهيئة الاستعلائية متوافقة مع الفطرة والجبلة الأولى للنفس.

ثم يجب أن يُعلم أن النفس لا شك أنها تنفعل بالشهوة والغضب بسبب تدبيرها له، ولا يمكن أن تدبره دون أن يكون لها شهوة وغضب، ولكن الإنسان إذا كان منجذبًا بشدة إلى البدن فإن هذه التعلقات الشهوانية والغضبية تصبح ملكة له، فإذا فارق البدن يفارقه مع هذه الملكات، فيبقى التعلق معه، وحيث إن المعاد روحاني فلا يكون المتعلق لهذا التعلق باقيًا فيحصر الانقهار والشقاء، لأن بقاء العلقة يعني كأنه مازال في البدن وهو مفارق له، ومضافًا إلى ذلك بعد ارتفاع حجاب البدن يشتاق للكمال الحقيقي وهو فاقد له ولا ملكة عنده لطلبها.

ثم إن هذه الهيئات البدنية كلها شر من حيث هي لوازم التعلق، لأنها تمنع النفس من الاشتياق لتحصيل الكمالات الحقيقية، ومن ثم تمنعه من تحصيل الكمالات الحقيقية، هذا مضافًا إذا حصلت له الكمالات المعنوية لا يتأثر بها كمن يسمع المواعظ وهو منغمس في الشهوة، وإذا فقد الكمالات الحقيقية لا يتأذى بها، كمن يفقد تديّنه دون أن يتأثر أو يحزن نتيجة الرغبة الكبيرة الشهوانية، وأخيرًا فإنه لا يتألم بحصول الضد، كمن لا يتأذى لحصول المفاسد كشرب الخمر وغيره.

ثم إذا فارق الإنسان البدن وهو على حال من التعلق الشهواني لدرجة الملكة والانغماس في المادة، تحصل لديه الحالات المشوشة، لوجود التعلق بالشهوات دون المتعلق، وهو كحال الذي يبحث عن المعدوم.

الأمر الثامن: في مراتب النفس في المعاد

قال الشيخ «لكن هذا الأذى و هذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، والأمر العارض الغريب لا يدوم و لا يبقى، و يزول و يبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها.

و أما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت إلى سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة، و إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس لها عندها هيئة غير ذلك ولا معنى تضاده وتنافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها[1]، فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأن آلة ذلك قد بطلت و خلق التعلق بالبدن قد بقي.

و يشبه أيضا أن يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو أن هذه الأنفس[2] إن كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم على مثل ما يمكن أن يخاطب به العامة[3] وتصور ذلك في أنفسهم من ذلك، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم، لاكمال[4] فيسعدوا تلك السعادة، ولا شوق كمال[5] فيشقوا تلك الشقاوة، بل جميع

(١) أي البدن وشهواته.

(٢) البله.

(٣) أي إيمانهم لأجل خطابية.

(٤) أي كمال عقلي.

(٥) إلى الكمال العقلي.

هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام، و لا منع من المواد السماوية من أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها، قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، و تكون الآلة يمكنها بها التخيل شيئا من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر و البعث و الخيرات الأخروية، و تكون الأنفس الردية أيضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا و تقاسيه، فإن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا و صفاء كما يشاهد في المنام، فربما كان المحلوم به أعظم شأنا في بابه من المحسوس، على أن الأخروي أشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق و تجرد النفس و صفاء القابل، و ليست الصورة التي ترى في المنام، بل ولا التي تحس في اليقظة، كما علمت، إلا المرتسمة في النفس. إلا أن أحدهما[1] يبتدئ من باطن و ينحدر إليه، و الثاني[2] يبتدئ من خارج و يرتفع إليه، فإذا ارتسم في النفس تم هناك الإدراك المشاهد، و إنما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج، فكلما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن يسبب من خارج، فإن السبب الذاتي هو هذا المرتسم، والخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب[3].

فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة، وأما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال[4] وتتصل

---

(١) أي الخيالي.

(٢) أي الحسي.

(٣) أي سبب الصورة الخيالية.

(٤) أي إن اللذات المحسوسة أو الخيالية ليست مقصودة للكمل من البشر،

بكمالاتها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية، وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها، وإلى المملكة التي كانت لها، كل التبري. ولو كان بقي فيها من ذلك أثر اعتقادي أو خلقي تأذت به، و تخلفت لأجله عن درجة العليين إلى أن تنفسخ و تزول.»

■ **الشرح**

إن الذي مر عند الحديث عن جنبة الاعتقاد أن هناك قسمان، وهما الإنسان الذي لديه اعتقاد فاسد والإنسان الذي لديه اعتقاد صحيح، فأما الذي لديه اعتقاد فاسد فهو في الشقاوة دون نظر إلى عمله لأن العمل تابع للاعتقاد، واما الإنسان الذي لديه اعتقاد صالح وعمل صالح فهو من الكمل من الناس، ولكن هناك طبقة متوسطة من الناس وهم الناقصون في العمل وإن كان اعتقادهم صحيح، وهذا لأن هذه الملكات الرديئة التي حصلت لهذا المتوسط سببها تكرار الأعمال الجسمانية، وحيث إنه لا جسم في المعاد الروحاني فإذا انتفى الجسم انتفى سبب هذه الملكات، فتبدأ بالتدريج بالزوال، فيتعذب فترة إلى أن تزول ملكاته الفاسدة حتى يلحق بأهل السعادة.

ولكن ههنا إشكال، وهو أن التدريج المذكور هو خروج من القوة إلى الفعل، وهو ممتنع في المجردات.

فهذه ثلاثة مراتب:

- الكامل في العلم والعمل
- الكامل في العلم المتوسط في العمل

فإنما يطلبون الطعام لأجل تأمين بدل ما يتحلل من الطعام، فالقصد الأساسي لهم هو حفظ البدن من خلال الطعام لا لأجل شهوة البدن.

- والفاسد الاعتقاد

ثم يذكر الشيخ قسمًا رابعًا هم «البله» وهم الذين عندهم العلم لسذاجتهم، فإما أن يكون لديهم تلقٍ للعلوم والمعرفة مع عمل صالح، فيدخل في رحمة الله، فليس له اشتياق للكمالات المعنوية ولا ألم لفقدان الشهوات لعدم الهيئات الرديئة لديه، فيكتفي بالحد الأدنى من الراحة.

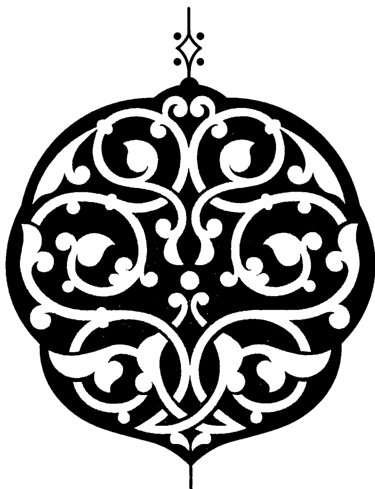
وأما الذي ليس لديه شوق للكمالات المعنوية لأنه من البله، فليس له شوق للكمالات، ولكن كان لديه ملكات رديئة فيدخل النار والعذاب بها.

ثم يذكر الشيخ مطلبًا غريبًا من الناحية الفلسفية، حيث يحاول جهده لإثبات المعاد الجسماني، حيث يخالف أرسطو وجماعته الذين أنكروا المعاد للبله، ولكن الشيخ هنا ينقل قولًا عن أبي نصر الفارابي ويحاول الانتصار له.

وقبل بيانه لا بد من التنبه ان استحالة المعاد الجسماني كما ألمحنا له سابقًا فلأنه صغرى لكبرى التناسخ، والتناسخ باطل، فأما بطلان التناسخ فلأن طبيعة البدن إذا حدث يستحق من الباري تعالى نفسًا ناطقة معينة، فأي بدن يحدث تتعين له نفس ناطقة، فإذا تعلقت نفس أخرى - هي بدن الميت - به يلزم أن يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل.

أما الفارابي فقال إن نفوس البله عند مفارقتها للبدن تتعلق بالأجرام السماوية، والتي تمتاز عن الأجرام العنصرية بالخلود والبقاء لأنها فوق الكون والفساد، وإذا تعلقت بالجرم الفلكي فلها قوة الخيال لتعلقها بالمادة، فالبله الذين لهم السعادة يتخيلون الصور الجميلة ويتمتعون بها والبله الذين لهم الشقاوة يتألمون بالصور السيئة المؤذية.

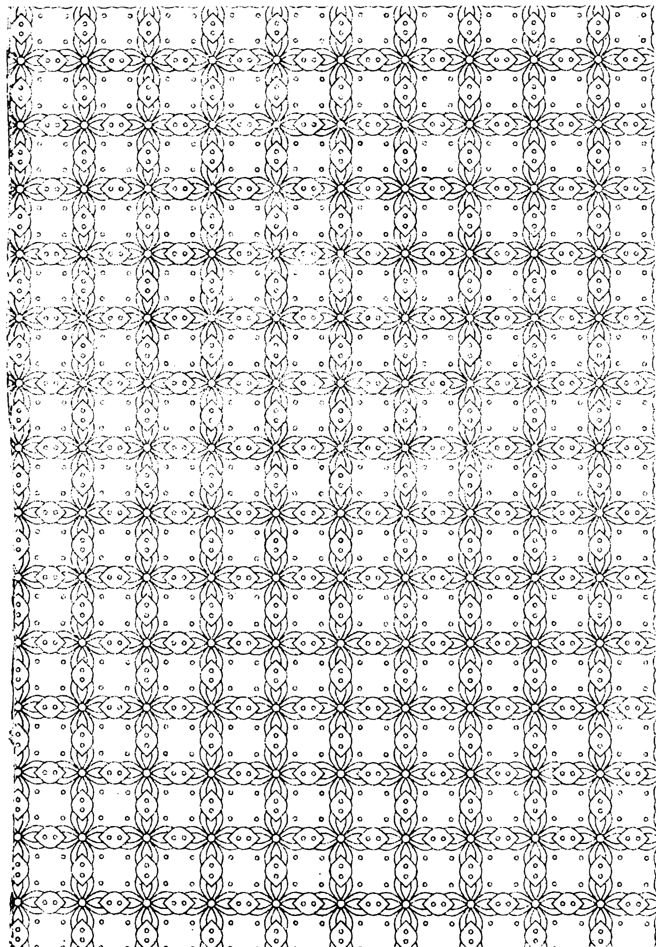
وهذا الكلام بعيد عن الصواب ولا أقل إنه لا دليل عليه، والظاهر أن الشـيخ استحسن هذا القول لاتقائه مخالفة النصوص الدينية.

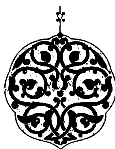


المقالة العاشرة

وفيها خمسة فصول:







[الفصل الأول] (ا)

فصل في المبدإ والمعاد بقول مجمل، وفي الإلهامات والمنامات، والدعوات المستجابة، والعقوبات السماوية، وفي أحوال النبوة، وفي حال أحكام النجوم

 **الأمر الأول: في الفرق بين قوس النزول وقوس الصعود**

قال الشيخ «فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول[1]، ولا يزال ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا[2]،

---

(١) أي الاشرف فالأشرف.

(٢) أي النفوس الفلكية.

وهـي الملائكة العملة[1]، ثم مراتب الأجرام السـماوية، وبعضها أشـرف من بعض إلى أن يبلـغ آخرهـا، ثم بعدهـا[2] يبتـدئ وجـود المـادة القابلـة للصـور الكائنة الفاسـدة[3]، فيلبس[4] أول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسـيرا يسيرا فيكون أول الوجـود فيهـا أخس وأدون مرتبـة من الذي يتلـوه، فيكون أخس ما فيـه[5] المادة ثم العناصـر، ثم المركبـات الجماديـة، ثم النباتـات، وأفضلهـا الإنسـان[6]، وبعده الحيوانـات ثم النبـات[7]، وأفضل الناس من اسـتكملت نفسـه عقـلاً بالفعل[8]، ومحصـلا للأخـلاق[9] التي تكـون فضائـل عمليـة[10]، وأفضل هؤلاء هو المسـتعد لمرتبـة النبوة وهو الـذي في قواه النفسـانية خصائص ثلاث ذكرناهـا[11]: وهي أن يسـمع كلام الله تعـالى[12]، ويـرى ملائكته وقد تحولـت له على صـورة يراها[13].

---

(1) أي العمّالة والمدبّرات أمرًا.

(2) أي بعد الأجرام السماوية.

(3) وهي نهاية قوس النزول.

(4) أي في قوس الصعود.

(5) أي في قوس الصعود.

(6) كان ينبغي للشيخ أن يقول «ثم الحيوانات وأفضلها الإنسان».

(7) التشـويش في هـذه العبارات بـيـن، إذ الترتيب بعد النباتـات هو الحيوانات واشرفها الإنسان.

(8) في الجانب النظري.

(9) في الجانب العملي.

(10) وهي التوسط بين الإفراط والتفريط.

(11) أي في طبيعيات الشفاء.

(12) بالقوة الحدسية من خلال الإلهام .

(13) في الحس المشترك.

وقد بينا كيفية هذا، وبينا أن هذا الذي يوحى إليه تتشبح الملائكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه[1] يكون من قبل الله والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو الموحى إليه[2]، وكما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما، فهاهنا[3] يبتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس[4]، ثم عقول، وإنما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادي[5]».

■ **الشرح**

الشيخ بعد أن فرغ من بيان الأصل الأول والثاني من أصول الدين، أي المبدأ والمعاد، يشرع في هذه المقالة للبحث عن الأصل الثالث وهو النبوة، وبها يختم الحكمة النظرية، ثم يتعرض في بقية فصول المقالة لمباحث الحكمة العملية من النظام الأخلاقي والنظام الأسري والنظام الاجتماعي والنظام السياسي وعلى رأسها نظام الإمامة والسياسة في الإسلام، وبهذا يكون قد استوفى البحث في تمام الحكمة بقسميها النظري والعملي.

أما في هذا الفصل يبدأ الشيخ بالإشارة إلى المبدأ والمعاد بقول مجمل، أو فقل الإشارة الإجمالية لما تم تفصيله حول قوس النزول والصعود، ثم يشير إلى العلاقة بينهما، وأن العلاقة بينهما علاقة تكوينية عليّة، والتي من معالمها

(١) هذه الخاصية الثالثة بعد الإلهام ورؤية الملائكة.

(٢) أي الذي يسمع ويرى الملك.

(٣) في قوس الصعود.

(٤) نباتية وحيوانية.

(٥) أي كل من الجواهر والأعراض مفاضة من العقول.

النبـوة والإمامة والحـوادث الكونية.

أقـول: قوس النـزول يبدأ من المبـدأ الواجب تعالى وينتهـي إلى الهيولى، فهو يشـتمل على الواجب وسـائر المبدعـات الشـخصية، فالترتيب هـو الواجب ثم العقول ثم النفوس ثم الأجرام السماوية ثم الهيولى، هذه هي مكونات قوس النزول، أما قوس الصعود فهو يشـتمل على المحدثات الزمانية كلها، من أشخاص الصور النوعية والجسـمية البسـيطة منها والمركبة وما يلحقها من الأعـراض، وعليه فإن مـن معـالم قوس النـزول أن جميـع مراتبه من المبدعـات الشـخصية، وأما قوس الصعـود يشـتمل على الحوادث الزمانيـة الكائنة من الصور الجسـمية والنوعية، البسيطة والمركبة.

والشـيخ يشـير إلى هذه المراتب ويذكر أن قول النزول هو بإزاء قوس الصعود ولكن على عكس الترتيب، فقوس النزول تكون أول مراتبه هي أشرفها ثم الأشرف فالأشـرف، وأما قوس الصعود فعلى عكس ذلـك، حيث أوله الأخس ثم يتعالى، من الهيولى فالعناصر الأربعة من الماء والهواء والنار والأرض، ثم المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان، وهكذا.

ثم إن أشرف مراتب قوس الصعود هي الإنسان الذي هو حيوان ناطق، وأشرف مراتب الإنسان هو الإنسان الذي صار عقلًا بالفعل، أي الذي اجتاز من العقل وهو الذي صار عنده ملكة تحصيل المعقولات، لا نفس المعقولات المرتسـمة، وبعبارة أخرى إن شـرف الإنسـان في أن يكون له الملكة في الاتصال بالعقل الفعال لأجل تحصيل المعقولات، وأشرف منه هم الأنبياء عليهم السلام، وهذه المرتبة فوق مرتبة العقـل بالفعل، وهي ليسـت مرتبة مكتسـبة بخلاف العقل بالفعـل، وقد تعرض الشـيخ في طبيعيات الشـفاء لهذه المسألة بالتفصيل، وأن للنبي ثلاثة خصائص:

١ـ أنه يتصل بالله تعالى مباشرة بما يسمى الإلهام أو التحديث
٢ـ أنه يتصل بملائكته من خلال سماعهم
٣ـ أنه يتصل بالملائكة من خلال رؤيتهم متشبّحة له في حسه المشترك.

والمرتبة الأخيرة مختصة بالأنبياء كما ذكرت النصوص الدينية، وأما الإلهام والسماع فممكن للأولياء الذين ليسوا من الأنبياء.

وهناك تقسم لخصائص الأنبياء باعتبار آخر، وهو أن يقال إن للنبي ثلاث خصائص بلحاظ العقل النظري والعملي، وهي:

١ـ الحدس الشديد جدًا، وهو الوصول إلى العلوم من دون حركة فكرية وهو ملاك العصمة النظرية.
٢ـ شدّة قوة الخيال عنده، بحيث يكون لديه القدرة على أن تتمثل لديه الملائكة والعقول بصورة خيالية، أي يرى الملك ويسمع صوته، وهو رؤيته له في اليقظة لا في المنام فقط.
٣ـ قوة العقل العملي عنده، بحيث يسيطر على جميع قواه الشهوانية والغضبية وهذه هي العصمة العملية.

 الأمر الثاني: في العلاقة بين قوس النزول وقوس الصعود

قال الشيخ: «والأمور الحادثة[1] في هذا العالم تحدث من مصادمات[2] القوى الفعالة السماوية، والمنفعلة الأرضية[3] تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية، وأما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين:

---

(١) شروع في بيان العلاقة بين السماء والأرض.
(٢) أي اقتراناتها والنسب الوضعية بينها.
(٣) أي الهيولانية.

أحدهما القوى الفعالة فيها: إما الطبيعية[1] و إما الإرادية[2].

والثاني القوى الانفعالية: إما الطبيعية[3] و إما النفسانية[4].

وأما القوى السماوية فتحدث عنها آثارها في هذه الأجرام التي تحتها على ثلاثة وجوه[5]:

أحدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيها للأمور الأرضية بوجه من الوجوه، وتلك[6] إما عن طبائع أجسامها[7] وقواها الجسمانية بحسب التشكيلات الواقعة منها مع القوى الأرضية والمناسبات بينها، و إما[8] عن طبائعها النفسانية.

والوجه الثالث فيه شركة ما مع الأحوال الأرضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي أقول إنه قد اتضح لك».

■ الشرح

يشرع الشيخ في هذا الكلام ببيان العلاقة بين قوس النزول وقوس الصعود، أو فقل بين السماء بمعناها العام والأرض، أو الغيب والشهادة، ولهذا البحث أهمية خاصة.

---

(١) كالنار والماء.

(٢) كفعل الإنسان الإرادي.

(٣) أي الهيولى والمادة.

(٤) كانفعالات النفس من البدن.

(٥) أي أنحاء تأثير الأفلاك على الأرض.

(٦) أي التي تفعل دون تسبيب أرضي.

(٧) أي طبائع أجسام الأفلاك.

(٨) هذا الوجه الثاني.

وحاصل الأمر أن الحوادث الكونية التي هي من مختصات عالم الكون والفساد معلولة لعدة أشياء، فهي معَلولة:

أولًا لامتزاج نسب الحركات الوضعية للكواكب والأفلاك كما تقدّم، حيث تنعكس حركة أجرام الأفلاك على عالم العناصر بامتزاج العناصر وتشكل الأجسام، وكذلك للنفوس الفلكية لها مدخلية في التأثير في عالم الكون والفساد، والتي تكون الصور المتخيلة في النفوس الفلكية مؤثرة في حدوث الحوادث الأرضية.

وثانيًا للقوى الطبيعية والإرادية في هذا العالم، كالنار والماء من القوى الطبيعية المؤثرة في حدوث الحوادث، وكأفعال البشر الإرادية التي تؤثر أيضًا في نشوء الحوادث الزمانية، فالفاعل الإرادي منفعل من جهة وفاعل من جهة أخرى.

ثم يبيّن الشيخ بعد ذلك أن أفلاك السماء إنما تؤثر في الأرض بثلاثة أنحاء:

١ـ النحو الأول: عن طريق الحركات الجرمانية والحركات الوضعية للكواكب، كالمدّ والجزر المتأثر من حركة القمر، أو تأثير الشمس في النباتات.

٢ـ النحو الثاني: عن طريق النفوس الفلكية من أن كل ما تتخيله يقع دون فصل ومباشرةً.

٣ـ النحو الثالث: عن طريق الاستعانة بالأسباب الأرضية، سواء أكانت طبيعية أم إرادية، كأن تسبب الأمطار عن طريق الرياح، وكأن تحرّك إنسانًا لتعليم إنسان بإرادته لا بالجبر والقسر.

فالشيخ بهذا الكلام يريد ان يُرجع كل شيء إلى السماء والمبادئ العليا حتى يشرع بالحديث عن القضاء والقدر والنظام الأصلح ورجوع كل شيء إلى المبدأ الأول تعالى، فأما النحو الأول والثاني وهو تأثير الأجرام والنفوس الفلكية بلا فاصلة

ومباشـرة، فهو ثابت عندهم، وأما النحو الثالث وهو التسـبيب بالواسـطة، وذلك لأن القوى الطبيعية مفاضة من الأسـباب السـماوية العليا، وكذا الفاعل الإرادي فـإن فعله عـن داعٍ والدواعي التي هي صور علمية مفاضة مـن المبادئ العليا.

الأمر الثالث: تتمة في فعل السـماويات في الأرض بشـركة الأحوال الأرضية

قال الشـيخ «أن لنفوس تلك الأجرام السـماوية ضربا مـن التصرف في المعاني الجزئيـة على سـبيل إدراك غير عقلي محـض(١) و أن لمثلهـا(٢) أن يتوصل إلى إدراك الحادثـات الجزئيـة. وذلـك يمكـن بسـبب إدراك تفاريـق(٣) أسـبابها الفاعلـة(٤) والقابلـة(٥) الحاصلة من حيث هي أسـباب ومـا يتأدى إليه، وأنهـا دائمًا تنتهي(٦) إلى طبيعية أو إرادية موجبة ليسـت إرادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة(٧). ولا تنتهي إلى القسـر(٨)، فـإن القسـرية إما قسـر عن طبيعة، و إما قسـر عـن إرادة، و إليهما ينتهـي التحليل في القسـريات أجمـع. ثم إن الإرادات كلها كائنة بعـد ما لم تكن،

---

(١) أي إدراك خيالي.

(٢) أي النفوس الفلكية.

(٣) تعدد.

(٤) كالنار للإحراق.

(٥) كالخشب للإحراق.

(٦) أي الأسباب الأرضية.

(٧) مقابل قول المتكلمين في إنكارهم ان الشيء ما لم يجب لم يوجد.

(٨) أي إن الحوادث لا تنتهي إلى القسر، بل كل فعل يرجع إلى الفاعل الطبيعي أو الإرادي، فالقسر الطبيعي كقسر النار للماء والقسر الإرادي كقسر الحجر من خلال رميه لأعلى.

فلهـا أسـباب تتـوافى فتوجبهـا، وليـس توجـد إرادة بـإرادة و إلا لذهبـت إلى غير النهايـة، ولا عن طبيعة للمريد و إلا للزمت الإرادة مـا دامت الطبيعة، بل الإرادات تحدث بحـدوث علل هي الموجبـات، والدواعي تسـتند إلى أرضيات وسماويات، و تكـون موجبة ضرورة لتلك الإرادة، وأمـا الطبيعية فإن كانت ثابتة فهي أصل[1] و إن كانت قد حدثت فلا محالة أنها تستند أيضا إلى أمور سماوية وأرضية.

عرفـت جميـع هذا فيمـا قبل وأن لازدحـام هذه العلـل وتصادمها واسـتمرارها نظامـا ينجـر بحسـب الحركـة السـماوية، فـإذا علمـت الأوائـل[2] بما هـي أوائل و هيئـة انجرارها إلى الثـواني[3]، علمت الثـواني ضرورة[4]. فمن هذه الأشـياء علمنا أن النفـوس السـماوية ومـا فوقهـا عالمـة بالجزئيـات، وأما مـا فوقهـا[5] فعلمها بالجزئيـات عـلى نحـو كلي، وأمـا هـي فعلى نحو جـزئي كالمباشـر أو المتـأدي إلى المباشـر أو المشـاهد بالحـواس، فلا محالـة أنها تعلـم ما يكـون، ولا محالـة أنها[6] تعلـم في كثيـر منها[7] على الوجه الـذي هو أصوب والذي هـو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين[8].»

---

(١) أي كليات العناصر الأربعة، الماء والهواء والتراب والنار.

(٢) المبادئ الأولى.

(٣) المعلولات.

(٤) من علم العلة علم المعلول.

(٥) أي العقول والمبدأ الأول تعالى.

(٦) أي النفوس الفلكية.

(٧) إشـارة إلى أن الخير في العالم الأرض أكثر من شـره، وأن الشر قليل وليس هو خير في نفسه، ولذا قال في كثير منها.

(٨) أي المتساوي الخير والشر، والذي شره أكثر من خيره.

▪ **الشرح**

هذا بيان للوجه الثالث من الوجوه السابقة التي ذكرها الشيخ لفاعلية السماويات في الأرض، أي الفاعلية التي تكون باستعانة بالأسباب الأرضية، فقال إنه قد تقدم أن الواجب تعالى يعلم كل الجزئيات بوجه كلي، والأمر كذلك بالنسبة للنفوس الفلكية تعلم كل الجزئيات لكن على نحو جزئي أي بنحو خيالي، بالكيفية نفسها من خلال تأدي الاسباب إلى مسبباتها، وهذا المقصود من أنها تعلم الغيب بنحو خيالي جزئي، والحاصل أن النفوس الفلكية تعلم الغيب على النحو الذي يعلم المبدأ بها بفارق أن علمه تعالى على نحو كلي أشرف وعلمها بنحو جزئي خيالي.

ثم إن علمها الجزئي على ثلاثة أنحاء:

١ـ كالمباشر، ومثاله المهندس الذي يريد ان يبني بيتًا فجزئيات البيت معلومة له قبل حصول البناء خارجًا.

٢ـ أو كالمتأدي إلى المباشر، وهو المسبب، أي مباشر المباشر، كما يأمر المهندس العامل بأن يبني البناء

٣ـ أو كالمشاهد بالحواس، كالشخص الذي يشاهد من يركب بيتًا فيتعلم منه كيف يبني بيتًا بعد أن شاهده بالحواس.

قوله «وليس توجد إرادة بإرادة و إلا لذهبت إلى غير النهاية» هذه إشارة إلى أن الإرادة ليست بالإرادة بل إنما هي موجبة للعلم الذي يوجبها، وهو يرجع إلى الأسباب السماوية أو الأرضية.

ثم إن معلوم النفوس الفلكية بالأشياء التي ستقع هو النظام الأصلح لأنه

لا يقع إلا ما كان في النظام الأصلح، والذي يكون خيره أكثر من شره في عالم الطبيعة، فما تعلمه يكون.

الأمر الرابع: في مسألة البداء

قال الشيخ «وقد بينا أن التصورات التي لتلك العلل مبادئ لوجود تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنة ولم تكن هناك أسباب سماوية، تكون أقوى من تلك التصورات مما هو أقدم و مما هو في أحد القسمين[1] من الثلاثة غير هذا الثالث. و إذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضي ولا عن سبب طبيعي في السماء، بل عن تأثير بوجه ما[2] لهذه الأمور[3] في الأمور السماوية. وليس هذا بالحقيقة تأثيرا[4]، بل التأثير لمبادئ وجود ذلك[5] من الأمور السماوية، فإنها إذا، عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر[6]، و إذا، عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون[7]، و إذا عقلت ذلك

---

(١) أي النفوس الفلكية لا الأجرام ولا الأسباب الطبيعية.

(٢) كالدعاء.

(٣) الأمور الأرضية.

(٤) دفع دخل أن السافل يفعل في العالي، بل تحصيل الإجابة من الدعاء كتحصيل الصورة من المادة، بحيث لا يكون طلب المادة للصورة ومن ثم إفاضة الصورة عليها انفعالًا من المفيض بالمادة، بل المفيض يفيض المادة الطالبة للصورة لا يفيض المادة ومن ثم ينفعل، فالداعي المستجاب قد ألهم الدعاء والإجابة.

(٥) أي وجود الدعاء.

(٦) إذا عقلت المبادئ مظلومية زيد تلهمه الدعاء .

(٧) أي ما هو النظام الأصلح.

كان لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية، وأما عدم العلة الطبيعية الأرضية، مثلا أن يكون ذلك الشيء[1] هو يوجد حرارة، فلا يكون قوة مسخنة طبيعية أرضية[2]، فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي[3] بوجه كون الخير فيه، كما أنها تحدث هي في أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف.

وأما مثال الثاني[4] فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط، بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر[5]، فتكون أصناف هذا القسم إحالات لأمور طبيعية[6] أو إلهامات تتصل بالمستدعي أو بغيره[7]، أو اختلاط من ذلك يؤدي واحد منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة[8]، ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر إلى استدعاء البيان[9]، وكل يفيض من فوق[10]. وليس هذا يتبع التصورات

---

(١) أي الأحسن

(٢) أي من دون نار مثلاً.

(٣) أي تحدث عن المبادئ العليا دون سبب طبيعي.

(٤) أي وجود المانع.

(٥) أي كما تبرّد النفس بسبب غضبها الجسد البارد.

(٦) كشفاء البدن بعد إحالة المزاج المضطرب إلى مزاج سليم.

(٧) أي بأن يوفق الله طالب العلم العلوم بالإلهامات.

(٨) أي كما يرسل الله تعالى أحدًا لمساعدة من يدعو الله أن يساعده.

(٩) فالتفكير نوع من التضرع يستجلب العلم كما يستجلب الدعاء المطلوب، والبيان بمعنى المطلوب.

(١٠) من الشرائط والموانع والجواهر والأعراض وغيرها.

السماوية، بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا[1]: إنه يليق به ومن عنده يبتدئ كون ما يكون، ولكن بالتوسط، وعلى ذلك علمه. فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في أمر الاستسقاء وفي أمور أخرى، ولهذا ما يجب أن يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير، فإن في ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر، وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته، وآياته هي وجود جزئياته، وهذه الحال معقولة عند المبادي، فيجب أن يكون لها وجود، فإن لم يوجد[2] فهناك شر وسبب لا ندركه، أو سبب آخر يعاوقه، وذلك أولى بالوجود من هذا، ووجود ذلك ووجود هذا معا من المحال، وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت نافعة مؤدية إلى المصالح قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الإيجاد الذي علمته وتحققته فتأمل حال منافع الأعضاء في الحيوانات والنباتات، و أن كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي، بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت العناية.

فكذلك يُصدّق بوجود هذه المعاني، فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك.»

■ **الشرح**

يريد الشيخ هنا بيان أن هذه الصور الموجودة في النفوس الفلكية تترجم في عالم العناصر في صورة الحالات التكوينية، ولكنها ليست حتمية بل هي محكومة

---

(١) أي على نحو كلي لا جزئي.

(٢) مكافأة الصالحين ومعاقبة الظالمين، ويريد أنه إذا لم تتحقق هذه الأمور فلأسباب ترجع إلى علمه الكلي بالنظام الأصلح، فالخير مازال كثيرًا في وجود الظالم وعدم فواته وهو تعالى أعلم بذلك.

بما فوقها من العقول أو النفس الكلية التي هي العرش في بعض الاصطلاحات، فإن كانت على خلاف النظام الأصلح المطلوب لا تقع، وإلا فتقع.

والسبب في ذلك أنه يمكن أن يقع للنفوس الفلكية اشتباه في تصوراتها الخيالية، وهو غير واقع في المبادئ العليا.

وأما تدخل المبادئ العليا فتتدخل بنحو دون الاستعانة بالأسباب الأرضية، فربما يكون وقوع أمر بحسب الشرائط العقلائية الظاهرية غير ممكن لفقدان شرط أو لوجود مانع، فيتدخل المبدأ العالي في إيجاد الشرط أو رفع المانع، كما لو قسرت الضد في مانعيته، كما أني الإنسان في أشد ظروف البرد إذا غضب يحترّ بدنه، وذلك من النفس مباشرة دون وجود المدفئة.

فكذا يمكن للأسباب العالية أن تتدخل بسبب دعاء المؤمن وما شاكل.

وبعبارة أخرى، إن صدور العالم إنما هو على طبق النظام الأصلح المتمثل في الصقع الربوبي، فكل ما هو موجود في العلم الإلهي يقع حتمًا، ثم إن هذا العلم يقع في عالم العقول ثم في خيالات النفوس الفلكية ثم في الحوادث الأرضية، والمبدأ الأول تعالى يجري الأشياء بالأسباب، ولكن هناك أسباب في هذا العالم الطبيعي هي أسباب طبيعية عقلائية وهي الأسباب الغالبة، كمن أراد أني تعلم فإنه يذهب إلى المدرسة وإذا أراد أن يشفى من المرض يذهب للطبيب وهكذا، وهي أسباب تقتضي من ذاتها حصول المراد، ولكن العقلاء ظنوا أن هذه علل تامة ومنحصرة، فقالوا لا علم إلا في المدرسة ولا شفاء إلا من الطبيب ولا رزق إلا في السوق، والحال أن هذه معدات لإفاضة الحق تعالى المعلول، وأيضًا هناك أمور غير جارية على مجرى الغالب، كالدعاء والصدقات، ولذا فالأسباب غير منحصرة بالأمور العادية الطبيعية، فالدعاء أيضًا من أسباب

الـرزق بحسـب الواقع، فلهـذه الأمور تأثيـر ومدخلية، فلا يمكن حصـر المعدات لإفاضة الخير والمسببات بالأمور المادية التي يعهدها العقلاء.

ومـن ثم ينبه الشـيخ على أنـه لا ينبغي التوهـم أن المبادئ العليـا تنفعل عن الدعـاء أو الصدقـة مثلًا، لأن العـالي لا ينفعل عن السـافل، فلا يتوهمن متوهم أن المبـدأ الأول تعـالى ينفعل بسـبب العبد، بـل إن الدعاء منـه تعالى ثم يجيب الحاجة به، فالدعاء هو خروج من القوة إلى الفعل، والشـيء لا يخرج نفسـه من القوة إلى الفعل، فهناك من ذكّره بالدعاء وألهمه الدعاء.

ومثالـه أن الـدفء إذا اراد أن ينزّلـه الحـق تعـالى فإنـه يوجده ولـو لم يكن هنـاك شـرائط طبيعية كالمدفئة أو الشـمس، بـل حتى لو كان هنـاك مضاد من بـرد ونحوه، ولذا حق على الإنسـان أن يرجو الله تعـالى في كل شيء وأن لا يقنط وكذا أن لا يغتر ويفرح في أي شيء، وعليه أن لا يسـتخف أو يستسهل أمر الأمور الغيبية، والأفعال الإيمانية من قبيل الدعاء والصدقات.

هـذا مضافًـا إلى أن ههنـا قضيـة متعلقـة بلـوح المحـو والإثبات ومسـألة أم الكتـاب، حيـث إن للمتكلمـين والحكماء نظرتـين في هذا الصـدد، الأولى وهي النظـرة المشـهورة من أن لـوح المحو والإثبات هـو النفوس الفلكيـة أي إن ما في خيالات العقول الفلكية في الغالب تقع، وهي على نحو القضايا الشـرطية (إن كان كـذا حصـل كذا) ويمكننـا القول إنهـا قضايا على نحـو الاقتضاء لا العلـة التامة، والنظـرة الثانيـة وهـو رأي السـيد الدامـاد، حيث يقـول إن لوح المحـو هو عالم العناصـر، وهـو العـالم الذي يقـع فيـه التغيّر والتبـدّل، فلا يمكن حصـول المحو والإثبـات إلا في هـذا العـالم، وأما عالم العقـول التي هي ثابتـات لا تغير فيها فهي الدهر وأم الكتاب.

وهنـا تأتي مسـألة البـداء كتفريع على هـذا الأمر، حيث يقـال إن البداء بناء عـلى نظرة المشـهور نتيجـة العلم الناقـص الموجـود في النفـوس الفلكية حيث تُطلعهـا العقـول عـلى العلم التام فيبـدو لها ما هـو على خلاف علمهـا الناقص الـذي كان، ولكن السـيد الدامـاد يذهب إلى أن البداء هـو الظهور على خلاف الطبيعـة، فمـن يرى الشـرائط متوفـرة والأجزاء متحققـة يحكم الإنسـان بقطعية حصـول النتيجة، ولكن الأمر يكون على خلافه بتدخل العلل الغيبية التي توجد المانـع أو ترفعـه أو تمنـع المقتضي من التأثير إلى غير ذلك مما فسّـرناه، وهذا أوفق بالنصـوص الدينية، لأنهـا ذكرت أن البـداء هو خلاف ما كان الإنسـان يتوقعه، فالبداء هو حصول الأمر على خلاف الأمور الطبيعية العادية.

الأمر الخامس: تفريع

قـال الشـيخ «واعلـم أن أكثـر ما يقربـه الجمهـور(١) و يفـزع إليه، ويقـول به، فهـو حق و إنمـا يدفعه هؤلاء المتشـبهة بالفلاسـفة جهـلا منهم بعلله وأسـبابه، وقـد عملنـا في هذا البـاب كتاب البـر والإثم فتأمل شـرح هذه الأمـور من هناك وصـدق بما يحكى مـن العقوبات الإلهية النازلة على مدن فاسـدة(٢)، وأشـخاص ظالمـة، وانظـر أن الحق كيف ينصـر، واعلم أن السـبب في الدعاء منـا أيضا وفي الصدقـة وغيـر ذلـك وكذلـك حـدوث الظلـم والإثم إنمـا يكـون من هنـاك فإن مبـادئ جميع هذه الأمـور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفـاق، والطبيعة مبدؤها مـن هنـاك، والإرادات الـتي لنـا كائنة بعـد ما لم تكـن، وكل كائن بعد مـا لم يكن

---

(١) أي العامة.

(٢) كالتي جاءت في القرآن الكريم.

فلـه علـة، وكل إرادة لنا فلها علـة، وعلة تلك الإرادة ليسـت إرادة متسلسـلة في ذلـك إلى غير النهايـة[1]، بل أمـور تعرض من خـارج، أرضية وسماويـة، والأرضية تنتهـي إلى السـماوية، واجتماع ذلـك كله يوجب وجـود الإرادة.

و أمـا الاتفـاق فهو حادث عـن مصادمات هـذه[2]، فإذا حللـت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابهـا، تنزل من عنـد الله تعالى.»

■ **الشرح**

هنا يفرّع الشيخ على ما مر، فيذكر أن أكثر اعتقادات العوام في الأمور الغيبية حـق، وهـذا مقابل مـا يعتقـده الماديون من عـدم مؤثريـة الدعـاء والأضاحي والصدقات.

ومـن ثم يشـير الشـيخ إلى أن أفعال الظالمـين بما هي أمور وجوديـة أيضًا من المبادئ العالية، لنفس السبب الذي مر من أن كل الأفعال في عالم الطبيعة فهو من المبادئ العالية، وهذا إشارة إلى التوحيد الأفعالي.

وكلامه واضح في المتن.

الأمر السادس: في القضاء والقدر

قال الشيخ « والقضاء من الله تعالى هو الوضع الأول البسيط.

والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب[3] اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي الأول. »

---

(١) وهذا ما تقدم سابقًا.

(٢) أي الطبيعة والإرادة.

(٣) أي مقتضى.

■ **الشرح**

بعد أن بيّن الشيخ أن المبادئ العليا هي الحاكمة على جميع المبادئ الكونية على هذا العالم إما بالأسباب الطبيعية المعروفة أو بالأسباب غير الطبيعية التي يكون منشؤها أعمال غير مادية كالدعاء والصدقة، وقد ذكرنا ان الحق تعالى هو المحيط والحاكم بكل شيء ولكن حكمته اقتضت بأن يجري كل الأشياء بسببها، وهذه العلل ليست علل تامة بل مقتضيات تقتضي في الغالب لا دائمًا، أي إن هذه الأسباب لها مدخلية في المسبب لا على نحو العلة التامة، وهذا لا يلزم منه الجبر في الأفعال الإرادية لأن إرادة الإنسان من الأسباب، أو فقل إن الحق تعالى أبى أن يجري الأمور الإرادية الإنسانية إلا بأسبابها ومن الأسباب إرادة الإنسان، نعم ليس كل ما يريده الإنسان يقع لأن الإرادة ليست علة تامة للفعل.

ومن ثم يدخل الشيخ في هذا البحث إلى القضاء والقدر، فالقضاء هو مجموع العالم من حيث صدوره عن العناية الأزلية بنحو إجمالي، وهو عالم الثابتات أي العقول عند جمهور المشائين، لأنها هي الوحدية غير القابلة للتغيير، أما السيد الداماد فيضيف إليها ـ بحسب مبناه ـ المتغيرات في وعاء الدهر، فيكون القضاء عنده مجموع العقول والعالم المادي في وعاء الدهر، والقضاء هو الذي يقال له الإنسان الكبير في اصطلاحهم ـ سواء جمهور المشاء أم السيد الداماد ـ وأما القدر فله معنيان:

١ـ إما هو تفصيل القضاء نفسه، أي هو القضاء من حيث هو كثير، كما يُنظر إلى زيد تارة أنه إنسان واحد وأخرى ينظر إليه نظرة تشريحية وان له أعضاء وأجزاء، فيكون على هذا المعنى القضاء والقدر متحدان ذاتًا مختلفان اعتبارًا.

٢ـ وإما أن يطلق القدر على عالم العناصر فقط، وهو ما يريده الشيخ في كلامه هنا، أي إن القدر هو الوجود التفصيلي التفصيلي التدريجي للقضاء، والتدريج مختص بالزمانيات، ولا يكون إلا في بساط الزمان، ولذا لا يكون في القدر إلا ما كان في القضاء في رتبة سابقة، والقدر ليس إلا ظهور القضاء، وفي القدر يندرج كل الاشياء من قبيل اختيار الإنسان وأدعيته وصدقاته وافعاله وغير ذلك.

والقضاء هو أم الكتاب في لسان الشرع، وهو المعلوم الثابت في علم الله تعالى، وأما القدر فهو لوح المحو والإثبات.

الأمر السابع: في التنجيم

قال الشيخ « ولو أمكن إنسانا من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعها وطبائعها، لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل. وهذا المنجم القائل بالأحكام[1] ـ مع أن أوضاعه الأولى ومقدماته[2] ليست تستند إلى برهان[3]، بل عسى أن يدعي فيها التجربة أو الوحي، وربما حاول قياسات شعرية أو خطابية في إثباتها ـ فإنه إنما يعول على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات وهي التي في السماء[4]، على أنه لا يضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال التي في السماء، ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه أن يجعلنا ونفسه

---

(١) أي الأحكام الاستقبالية.

(٢) أي مبادئ علمه.

(٣) لأن علل معرفته ناقصة وبالتالي ظنية.

(٤) أي إن موضوع بحث المنجم هو السماء فقط مع أن أسباب الحوادث تعم العلل السماوية والأرضية.

بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت، وإن كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عنده[1]، وذلك مما لا يكفي أن يعلم أنه وجد أو لم يوجد. وذلك لأنه لا يكفيك أن تعلم أن النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا، في أن تعلم أنها سخنت ما لم تعلم أنها حصلت، وأي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة في الفلك[2]، ولو أمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال إلى المغيبات[3]. فإن الأمور المغيبة التي في طريق الحدوث أنما تتم بمخالطات بين الأمور السماوية التي لنا تسامح أنا حصلناها بكمال عددها، وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة، فاعلها ومنفعلها، طبيعيها وإراديها وليس تتم بالسماويات وحدها، فما لم يحط بجميع الحاضر من الأمرين، وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب، لم يتمكن من الانتقال إلى المغيب. فليس لنا إذن اعتماد على أقوالهم، وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة.»

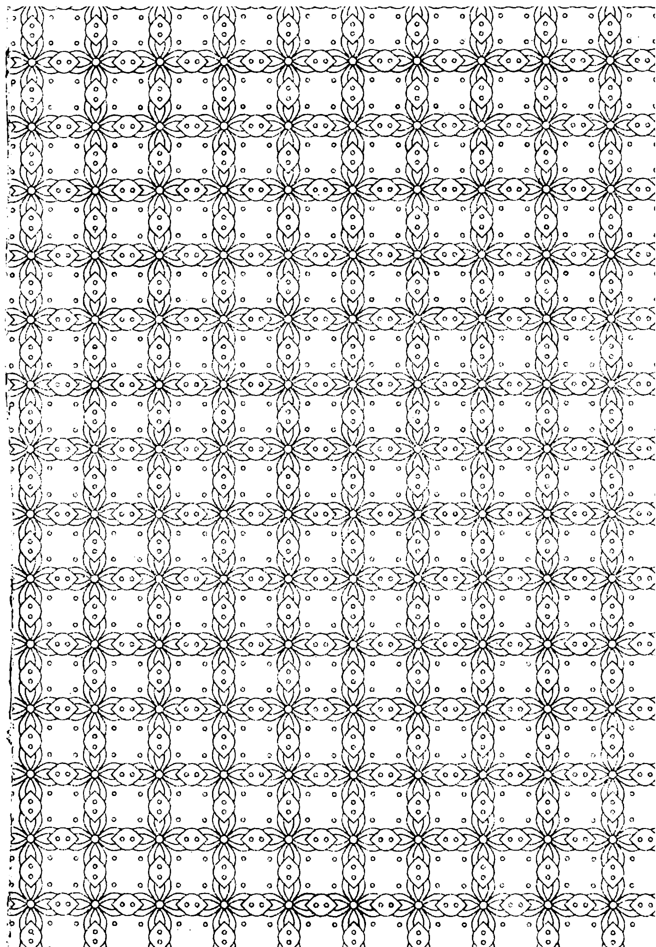
■ الشرح

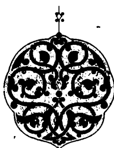
يختم الشيخ البحث في هذا الفصل بذكر قضايا التنجيم وأحوال المنجمين، فيذكر أنه لو اطلع إنسان على جميع الأسباب في السماوات والأرض وطبائعها ومقتضياتها فما لا شك أن بإمكانه التنبؤ بالمستقبل، وهو غير متيسر إلا للحق تعالى، أما من ليس محيطًا بذلك فلا يمكنه التنبؤ بالمستقبل بنحو قطعي،

(١) أي على نحو الشرطية.
(٢) أي إن الحسابات الرياضية الفلكية لا تنتج إلا معرفة على نحو الشرطية.
(٣) أي المستقبل.

وإن أمكن التنبؤ بنحو ظني، وعليه إذا أصاب فتكون إصابته اتفاقية، وهذا معنى قولهم «كذب المنجمون ولو صدقوا» لأن صدقهم يكون اتفاقيًا.

وبتعبير آخر إن المبادئ التي يستند إليها المنجمون ليست مبادئ علمية بل هي مبادئ ظنية يدّعون فيها التجربة والاستقراء نتيجة تتبعهم الأوضاع الفلكية، ولو فرضنا أنهم أحاطوا بالمبادئ السماوية فإحاطتهم تكون على نحو شرطي، مؤلف من مقدم وتالي، كأن يقول لو كان القمر في العقرب حدث زلزال في المكان الفلاني، فهذه القضية الشرطية التي لا تثبت المقدم الذي يتوقف عليه حدوث التالي، إذ إثبات المقدم يحتاج للإحاطة بالأسباب الأرضية المنفعلة عن السماويات، وهو أمر لا يمكن.





[الفصل الثاني] (ب)
فصل في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله تعالى، والمعاد إليه

 **الأمر الأول: في إثبات النبوة**

قال الشيخ «ونقول الآن: إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضا مكفيا به وبنظيره، فيكون مثلا هذا يبقل لذلك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط لآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا. ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته(١) على شرائط المدينة و قد وقع منه

(١) كالعشائر والقبائل القائمة على غير المدنية.

و مـن شـركائه الاقتصار على اجتماع فقـط فإنه يتحيل على جنس بعيد الشـبه مـن النـاس وعـادم لكمـالات النـاس[1]، ومع ذلـك فلا بـد لأمثاله مـن اجتماع ومـن تشـبه بالمدنيـين. فـإذا كان هـذا ظاهرا فلا بـد في وجـود الإنسـان و بقائه من مشـاركته، ولا تتم المشـاركة إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سـائر الأسـباب الـتي تكـون له، ولا بـد في المعاملـة من سـنة وعدل، ولا بـد للسـنة و العدل من سـان و معدل، ولا بد من أن يكـون هذا بحيث يجوز أن يخاطـب الناس ويلزمهم السـنة[2]. ولا بـد مـن أن يكون هذا إنسـانا، ولا يجـوز أن يترك النـاس وآراءهم في ذلـك[3] فيختلفـون ويـرى كل منهم مـا له عدلا، ومـا عليه ظلمـا، فالحاجة إلى هـذا الإنسـان في أن يبـق نـوع الإنسـان ويتحصـل وجوده أشـد مـن الحاجة إلى إنبـات الشـعر عـلى الأشـفار وعـلى الحاجبـين، وتقعير الأخمـص مـن القدمين، وأشـياء أخـرى مـن المنافـع الـتي لا ضـرورة فيهـا في البقاء، بـل أكثر مـا لها أنها تنفـع في البقـاء، ووجود الإنسـان الصالح لأن يسـن و يعدل ممكن كما سـلف منا ذكـره. فلا يجـوز أن تكـون العنايـة الأولى تقتضي تلـك المنافـع ولا تقتضي هذه الـتي هـي أسـها، ولا أن يكـون المبـدأ الأول والملائكـة بعـده يعلم ذلـك ولا يعلم هـذا، ولا أن يكـون ما يعلمـه في نظـام الخير الممكن وجـوده الضـروري حصوله لتمهيـد نظـام الخير لا يوجـد، بل كيف يجـوز أن لا يوجد وما هـو متعلق بوجوده مبـني على وجـوده موجود؟ فواجـب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسـانا، وواجـب أن تكون له خصوصية ليسـت لسـائر الناس حتى يستشـعر الناس فيه

(١) أي يتحول إلى حياة حيوانية دون التوصل إلى الكمالات الإنسانية.
(٢) أي لا بد للحاكم من أن يكون مطاعًا.
(٣) أي في التقنين والتشريع.

أمـرا لا يوجـد لهم، فيتميـز به منهم، فتكـون له المعجـزات التي أخبرنـا بها[1]».

▪ الشرح

هـذا من البحوث الكلامية الشـريفة في النبوة، والشـيخ في هذا الفصل يقوم بإثبات النبـوة وبيان خصائصه الذاتيـة وبيان وظيفة النبي.

المتكلمون والفلاسـفة في هذا الأمر انطلقوا من مبدأ اللطف الإلهي وأنه تعالى لطيـف بعبـاده وهو الذي يوجـب بعث النـبي، والمقصود من اللطـف هو الفعل المقرّب من قبل الله تعالى للإنسان حتى يقوم بما يليق بكماله تجاه الواجب تعالى، وهو المقصود في عباراتهم أن الشريعة لطف في الأوامر العقلية.

وقـد ذكرنـا أن النظـام الأصلـح يقتضي إيصال كل إنسـان إلى أقصـى كماله الممكن سـواء على المسـتوى الفردي أم الاجتماعي، والشـيخ لأجل إثبات النبوة يبدأ من مقدمة أن الإنسـان حيوان اجتماعي وأنه لا يصل إلى كماله إلى في إطار المشـاركة الاجتماعيـة، ويجـدر وقد الأمـر إلى هذه القضية أن نذكـر أن في البين نظريتين حول كون الإنسان حيوانًا اجتماعيًا:

١ـ النظريـة الأولى الـتي تقـول إن الاجتمـاع مقـوّم للإنسـان، وأنه خارج الاجتماع لا تتم إنسانية الإنسان، ولعل بعض علماء الاجتماع الغربيين يذهب إلى هذه الرؤية.

٢ـ النظرية الثانية والتي يميل إليها المفكرون الإسلاميون وهي أن الاجتماع أرجـح وأكمـل للإنسـان لا أن إنسـانية الإنسـان متقوّمـة بالاجتماع، ومـن هنـا يظهـر أنه بنـاء عـلى النظرية هـذه يمكـن توجيـه الثورات

---

(١) بالنقل المتواتر مثلاً.

الاجتماعية، وأن يقوم فرد مضاد للمجتمع بشكل تام.

وكيف كان، فإن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بكل ما يرجع إلى فائدته ومنفعته بنفسه دون معاونة من غيره، فلا يمكن للإنسان أن يزرع ويحصد ويطبخ ويقوم في الوقت نفسه بالنسج وصناعة الملابس ويقوم هو بتعليم نفسه وغيره ممن يختص به بنفسه، إذ لو كان الأمر كذلك لتزاحم عليه الكثير من الأمور ولم يمكنه أن يقوم بتمامها كلها، فلا بد أن يستعين بغيره ممن يهيئ له الملبس والمأكل ويتفرغ هو لأمر آخر يكون في عين الوقت مسخرًا لمنفعة غيره فيه، كأن يقوم الفلاح بالزراعة والنساج بصنع الملابس، فيعطي الفلاح الطعام للنساج ويعطي النساج الملابس للفلاح وهكذا.

فالكمالات على المستوى الحيواني تفتقر إلى الاجتماع، وكذا بالنسبة للأمور المعنوية، فالزواج مثلًا له مدخلية في تحصيل الكمالات المعنوية للإنسان وكذلك في التعليم يفتقر الإنسان إلى الاستاذ والمعلّم، وكذا إن ظهور الفضائل الاخلاقية تفتقر إلى الاجتماع، فالحلم والصبر والزهد من الفضائل التي تحتاج إلى الاجتماع لظهورها، وكيف كان فالارجح لكمال الإنسان أن يكون في الاجتماع، وليس علة تامة له، أي ليس الافتقار للاجتماع مطلقًا بحيث لا يكون الإنسان إلا مع الاجتماع، وإن شئت قلت ليس مطلوبًا بذاته، ومن هنا ترجّح الشرائع العزلة الاجتماعية إذا كان الاجتماع سببًا لتسافل الإنسان.

ثم إن الاجتماع يستلزم وجود قانون، والقانون يحتاج إلى مقنّن يبيّن المصالح والمفاسد ويقنّن على أساس العدل ويجبر الاجتماع على إقامة العدل بما له من تميّز بحيث يطيعونه وينقادون إليه، وليس إلا النبي المتميز بالكمالات العقلية ومعجزاته العلمية التي تبيّن أنه متصل بالسماء، وإلا لو لم يكن القائد للاجتماع متميّزًا

عـن الناس لـزم الترجيح بلا مرجح بين البشـر في اختيار من يقـود الاجتماع.

هـذا مضافًـا إلى أن العنايـة الإلهية الـتي اقتضت أن يكون العـالم على النظام الأصلح، واعتنت بأشياء ليس لها ضرورة في كمال الإنسان من حيث هو، كنبات الشـعر على الحواجب، حيـث راعتها العناية الإلهية الـتي لا مدخلية لها في كمال الإنسـان إلا جمالياتـه، فمن بـاب أولى أن تتعلـق العناية بما يصلح الإنسـان وهو الاجتمـاع القـائم بالعـدل المحتاج إلى بعث النـبي، وأيضًا من المحـال أن يوجد مقتضـى والحاجـة إلى الاجتماع ولا يوجد ما يسـد الحاجـة الاجتماعية به، وهو النـبي المنظـم للاجتمـاع الـذي يسـوقه إلى الكمـال، وإن قلت إنـه أوجد تلك المنافـع الجماليـة ولم يوجد هذه أي النبوة لسـبب، فنقول إن ذلـك يرجع إما إلى أن المبـدأ الأول تعـالى يجهله أو يعلمه ويعجز عنـه أو يعلمه ولا يعجز عنه ولكن يبخـل بـه، وكل هـذه لوازم باطـل للزوم كـون المبـدأ الأول تعالى إمـا جاهل أو عاجـز أو بخيل.

الأمر الثاني: في وظائف النبي

قـال الشـيخ «وهذا الإنسـان إذا وجـد يجب أن يسـن للناس في أمورهم سـننا بـإذن الله تعـالى وأمره ووحيـه و إنزاله الـروح المقدس عليه، ويكـون الأصل الأول فيما يسـنه تعريفـه إياهم أن لهم صانعا واحـدا قادرا، وأنه عالم بالسـر والعلانية، وأن مـن حقـه أن يطـاع أمـره، فإنه يجـب أن يكون الأمر لمـن له الخلـق، وأنه قد أعـد لمـن أطاعه المعـاد المسـعد، ولمن عصـاه المعاد المشـقي، حتى يتلـقى الجمهور رسمـه المنـزل على لسـانه من الإلـه والملائكة بالسـمع والطاعـة، ولا ينبغي له أن يشـغلهم بشـيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شـبيه له. فأما

أن يعـدي بهـم إلى أن يكلفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشـار إليه في مكان، ولا منقسـم بالقـول، ولا خـارج العـالم ولا داخله، ولا شـيئا مـن هذا الجنـس، فقد عظم عليهم الشـغل وشـوش فيما بـين أيديهم الديـن، وأوقعهـم فيما لا مخلص عنـه، إلا لمن كان المعان الموفق الذي يشـذ وجوده ويندر كونـه، فإنه لا يمكنهم أن يتصـوروا هذه الأحوال عـلى وجهها إلا بكد، و إنما يمكن القليل منهـم أن يتصوروا حقيقـة هذا التوحيد والتنزيـه، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هـذا الوجود، ويقعوا في تنـازع وينصرفـوا إلى المباحثات والمقايسـات الـتي تصدهم عن أعمالهـم المدنية. وربما أوقعهـم في آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافيـة لواجب الحق، وكثرت فيهم الشـكوك والشـبه، وصعـب الأمـر على إنسـان في ضبطهـم، فما كل بميسـر له في الحكمة الإلهية، ولا إنسـان يصلح له أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة، بـل يجـب أن لا يرخـص في تعـرض شيء من ذلـك، بل يجـب أن يعرفهـم جلالة الله تعـالى وعظمتـه برموز وأمثلة من الأشـياء التي هي عندهـم جليلة وعظيمة، ويلـقي إليهـم مع هذا، هـذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شـريك له ولا شـبيه له، وكذلـك يجب أن يقرر عندهم أمـر المعاد على وجه يتصورون كيفيته[1]، وتسـكن إليه نفوسـهم، ويضرب للسـعادة والشـقاوة أمثالا مما يفهمونـه ويتصورونه.

وأمـا الحـق[2] في ذلـك فلا يلوح لهـم منـه إلا أمرا مجمـلا، و هـو أن ذلك شيء لا عـين رأتـه ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملـك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم.

واعلـم أن الله تعـالى يعلـم أن وجه الخير في هـذا، فيجب أن يوجـد معلوم الله

---

(١) أي بأمور جسمانية.

(٢) أي المعاد الروحاني.

تعالى على وجهه على ما علمت، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي.»

■ الشرح

يبيّن الشيخ هنا فلسفة الدين، فلا بد أن يُعلم أن النبي ليس فيلسوفًا ولا فقيهًا ولا طبيبًا ولا مهندسًا، أي ليس معلّمًا مدرسيًا، وإن كان هاديًا وعلمًا بنحو آخر، فالقرآن مثلًا لم يُظهر أي اهتمام بالمباحث المدرسية الفلسفية أو الطبية أو الكيميائية، بل إن الدين عبارة عن بيان العقائد الدينية من المبدأ والمعاد بنحو بسيط فطري يدركها الجميع دون الاحتياج إلى دراسة المقدمات المدرسية، وبيان الأحكام الدينية الشرعية، وكلا هذين الأمرين ـ من العقائد البسيطة الفطرية والأحكام الشرعية ـ لا تحتاج إلى مدرسة وتعليم سابق، ولذا كان متوجهًا إلى كل شرائح المجتمع دون تمييز، نعم العلوم المدرسية كمال إضافي على هذا الكمال الأولي الإنساني.

وقد ذكر الشيخ في الرسالة الأضحوية أيضًا هذه الأمور، ويتفرع عليه أنه لا ينبغي أن تُحمل الخطابات الدينية على القضايا الفلسفية.

وعندما يبيّن النبي المبدأ للناس لا بد أن يكون أسلوبه بسيطًا ولو اقتضى ذلك استعمال المجازات التي لو لم تُحمل على المجاز لكانت محمولة على تجسيم الحق تعالى، وكذلك بالنسبة للمعاد الذي له دور المحركية لامتثال التكاليف الشرعية.

وهذا لا ينفي وجود بعض الإشارات والرموز الخفية التي يلتقطها الفلاسفة والحكماء، وخاصة حول مباحث المبدأ والمعاد.

نعم، إن بعض المتكلمين جاؤوا وأحيوا قضايا لم تكن على عصر النبي كالتجسيم، فالمعاصر للنبي لم يكن ينصرف إلى ذهنه التجسيم من قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى»، ولم نجد أحدًا من الصحابة يذكرون شيئًا يظهر منه التجسيم، ولكن بعض المتكلمين جاؤوا بمعتقدات من خارج هذا الفضاء كالعقائد النصرانية أو اليهودية وأرادوا إما قبولها أو ردها.

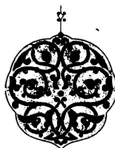
وكيف كان، يريد الشيخ هنا أن يبيّن وظائف النبي وأساسها بيان المبدأ والمعاد، أما المبدأ فلأنه الغاية للكمال الإنساني وأما المعاد فلأنه المحرك للغاية عبر إيجاد الخوف والرجاء في قلوب المكلفين، ولكن لا بد أن يكون البيان قريب المأخذ والفهم لكل الناس وهو النحو البسيط الفطري الذي تدركه جميع العقول الإنسانية دون أي نوع من التكلف، ولا ينبغي طرح المسائل طرحًا فلسفيًا معقدًا لترتب مفاسد كثيرة على هذا الأمر:

منها: أن طرحها كذلك يؤدي إلى ضلالات معرفية، فليس كل إنسان مستعد للتفكير الفلسفي العميق، وحتى المستعد قد لا يكون له الوقت والقدرة المادية على تحصيل مقدمات هذا الفهم، إلى غير ذلك.

منها: أن الطرح الفلسفي قد يفتح باب الصراع بين الناس بحيث يتمذهب الناس ويتفرقون على طوائف ومذاهب شتى نتيجة طرح هذه المباحث، دون الاهتمام بالمصالح المدنية والمنافع الاجتماعية وهذا ما وقع في التاريخ فعلًا بعد ترويج هذه المباني بين عامة الناس.

بل لا بد أن تطرح الأمور العميقة الفلسفية ببيان قضايا المبدأ مثلًا خطابي مطعّم بالتنزيه حتى لا يقع العامة في التجسيم، والأمر نفسه في قضايا المعاد.

وألفاظ المتن واضحة.



[الفصل الثالث] (ج)
فصل في العبادات و منفعتها في الدنيا والآخرة

قال الشيخ «ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت، فإن المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة، فيجب لا محالة أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه و يشرعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيرا عظيما.

ولا شك أن القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي ميقاته مطل[1] مصاقبًا[2] للمنقضي

---

(١) أي تأخر، كصلاة العصر مثلاً.

(٢) قريبًا، كصلاة المغرب للعصر.

منـه، فيعود به التذكر من رأس، وقبل أن ينفسـخ يلحق عاقبـه. ويجب أن تكون هـذه الأفعال مقرونـة بما يذكر بالله والمعـاد لا محالة، و إلا فلا فائـدة فيها، والتذكير لا يكـون إلا بألفاظ تقال، أو نيات تنوى في الخيـال، وأن يقال لهم: إن هذه الأفعال تقـرب إلى الله تعـالى، ويسـتوجب بهـا الجـزاء الكـريم، وأن تكـون تلـك الأفعال بالحقيقـة عـلى هـذه الصفـة[1]، وهـذه الأفعـال مثـل العبـادات المفروضـة على النـاس، وبالجملة يجـب أن تكون منبهـات، والمنبهات إما حـركات و إما أعدام حـركات تفضي إلى حـركات، فأما الحـركات فمثل الصـلاة، وأما أعـدام الحركات فمثـل الصـوم، فإنـه و إن كان معـنى عدميًـا فإنـه يحـرك مـن الطبيعـة تحريكا شـديدًا ينبـه صاحبه أنـه على جملة من الأمر ليـس هزلا، فيتذكر سـبب ما ينويه مـن ذلك أنـه القـرب إلى الله تعالى، ويجـب إن أمكـن أن تخلط بهـذه الأحوال[2] مصالح أخرى في تقوية السـنة وبسـطها. والمنافع الدنيوية للناس أيضا أن يفعل ذلـك[3]، وذلك مثل الجهاد والحـج[4] على أن يعين مواضع مـن البلاد بأنها أصلح المواضـع لعبـادة الله تعـالى، وأنهـا خاصـة لله تعـالى[5]، وتعـين أفعـال لا بد منها للنـاس وأنهـا في ذات الله تعالى مثـل القرابـين[6]، فإنها مما يعين في هـذا الباب[7]

---

(١) أي أن تكون المصالح والمفاسد واقعية وراء التشريعات.

(٢) أي التذكير بالمبدأ والمعاد.

(٣) أي يجب أن يُفعل ذلك.

(٤) قَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ و تَعَالَىٰ: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ الحج (٢٨).

(٥) كالكعبة والحرم.

(٦) الهدي.

(٧) أي ذكر المبدأ والمعاد.

معونــة شــديدة. والموضع الــذي منفعته في هذا البــاب هذه المنفعــة إذا كان فيه مأوى الشــارع ومســكنه[1] فإنه يذكــر به أيضا، وذكــراه في المنفعة المذكــورة تالية لذكــر الله تعــالى والملائكة، والمأوى الواحد ليس يجــوز أن يكون نصب عين الأمة كافــة[2]. فبالحــري أن يفــرض إليــه مهاجرة وســفرة، ويجب أن يكون أشــرف هذه العبــادات مــن وجه هو مــا يفــرض متوليــه[3] أنه مخاطــب لله تعالى ومنــاج إياه و صائــر إليــه وماثل بين يديــه، وهذا هو الصــلاة. فيجب أن يســن للمصلي من الأحــوال التي يســتعد بها للصلاة ما جرت العادة بمؤاخذة الإنســان نفســه به عند لقــاء الملك الإنســاني من الطهــارة والتنظيــف، وأن يســن في الطهــارة والتنظيف ســننا بالغة، وأن يســن عليــه فيها ما جــرت العادة بمؤاخذة نفســه بــه عند لقاء الملوك[4] من الخشــوع والســكون وغــض البصر وقبــض الأطراف وتــرك الالتفات والاضطــراب، وكذلــك يســن لــه في كل وقــت من أوقــات العبــادة آدابا ورســوما محمــودة، فهــذه الأفعــال ينتفــع بهــا العامة من رســوخ ذكــر الله تعــالى والمعاد في أنفســهم، فيــدوم لهم التثبت بالســنن والشــرائع بســبب ذلــك، فــإن لم يكن لهم مثــل هــذه المذكــرات تناســوا جميــع ذلك مــع انقــراض قــرن أو قرنــين، وينفعهم أيضا في المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به أنفسهم على ما عرفته[5].

---

(١) كالمدينة التي هي مأوى الشارع أي النبي ومسكنه.

(٢) أي لا بد أن يكون غير مبتذل بل يحتاج إلى هجرة وكلفة في طلبه.

(٣) متولي العبادة أي المكلف.

(٤) أي الأمور التي لو لم يفعلها عند لقاء الملوك لآخذ نفسه .

(٥) أي من خلال حصول الهيئات والملكات التي توجب السعادة في الآخرة.

وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد[1]، وقد قررنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس يبعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن الذي لها[2]، فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها[3] لم تنفعل من الأحوال البدنية، ومما يذكرها ذلك و يعينها عليه أفعال متعبة[4] خارجة عن عادة الفطرة[5] بل هي إلى التكلف أقرب، فإنها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهزم إرادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء و إخماد الحرارة العزيزية واجتناب الارتياض إلا في اكتساب أغراض من اللذات البهيمية، ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات وذكر الله تعالى والملائكة وعالم السعادة شاءت أم أبت، فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن[6]، فلا تنفعل عنه، فإذا جرت عليها أفعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مخلدة إليها منقادة لها من كل وجه. ولذلك قال القائل

(١) أي إن الخاصة كالحكماء أشد انتفاعًا بذكر المعاد لأنهم بالنسبة للمبدأ فهم بحسب طبعهم الفلسفي دائمي الذكر له.
(٢) أي أصلها المجرد عن المادة.
(٣) المجردة.
(٤) أي الرياضات الشرعية من قلة الطعام والمنام والكلام وغيرها.
(٥) أي الطبيعة الحيوانية والتعبير بالفطرة محل تأمل.
(٦) وهي ملكة العدالة والهيئة الاستعلائية على البدن.

الحـق: «إن الحسـنات يذهـبن السـيئات»[1] فـإن دام هـذا الفعـل من الإنسـان استفاد ملكـة التفـات إلى جهـة الحـق و إعـراض عـن الباطـل، وصار شـديد الاسـتعداد للتخلص[2] إلى السـعادة بعد المفارقة البدنية. وهـذه الأفعال لو فعلها فاعـل ولم يعتقـد أنهـا فريضة من عنـد الله، وكان مـع اعتقاده ذلـك يلزم في كل فعـل أن يتذكـر الله ويعـرض عـن غيره، لـكان جديـرا بأن يفـوز من هـذا الزكاء بحـظ، فكيف إذا اسـتعملها من يعلم أن النـبي من عند الله تعالى و بإرسـال الله تعـالى، وواجـب في الحكمة الإلهية إرسـاله، وأن جميع ما يسـنه فإنما هـو مما وجب مـن عنـد الله أن يسـنه، وأن جميـع ما يسـنه عـن عنـد الله تعـالى. فالنبي فرض عليـه مـن عنـد الله أن يفرض عباداتـه، وتكون الفائـدة في العبـادات للعابدين فيمـا يبـق به فيهم السـنة والشـريعة التي هي أسـباب وجودهـم، وفيما يقربهم عنـد المعاد من الله زلـفى بزكائهم، ثم هذا الإنسـان هو المليء بتدبيـر أحوال الناس عـلى ما تنتظم به أسـباب معايشـهم ومصالـح معادهم، وهو إنسـان متميز عن سـائر الناس بتألهه.»

■ **الشرح**

هذا من الفصول الشـريفة التي يريد فيها الشـيخ بيان فلسـفة التشـريع، أي العبادات والمعاملات والسـنن، فنقـول: إن الإرادة التكوينية للحق تعالى تعلقت بتكامل الإنسان باختياره، فتعلقت إرادته التشريعية بالأفعال الاختيارية للإنسان. هذا أصل، فلا سبيل إلى التكامل إلا بالفعل الاختياري، هذ أصل.

---

(١) أي بالأفعال على الطاعات يرسّخ الملكات التي بها تضمحل السيئات.

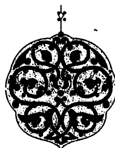
(٢) أي للوصول.

فيرسل الحق تعالى الرسل بالشرائع المتعلقة بالأفعال الاختيارية للإنسان التي تؤدي إلى حصول الكمالات الحقيقية للإنسان وهذا معنى أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، أي العلاقة السببية بين الفعل الاختياري والكمال الإنساني الحقيقية.

ثم الأصل الآخر، إن المنافع المترتبة على التشريع أعم من المنافع الدنيوية والمنافع الأخروية.

ثم إن الشيخ يقول إن النبي من حيث هو موجود نادر الوجود لندرة حصول المزاج المستوي والمعتدل بأقصى أنحاء الاعتدال كما تقدم في مباحث الطبيعيات من أن أشرف النفوس لأعدل الأمزجة، كان لا بد من أن يكون هناك أمر مذكّر للعامة لمسائل المبدأ والمعاد الذين ليس لهم هذا الاعتدال، فيسنّ لهم سلسلة من التشريعات والأحكام التي تذكّرهم بهما كالصلاة والصوم ونطلق ذكر الله تعالى والآخرة، وأيضًا لا بد أن يكون في التشريعات منافع دنيوية للخلق، حتى يستقيم امر معاشهم في ظل الشريعة الإلهية، كالجهاد والزكات وغيرهما.

وألفاظ المتن واضحة، وسلطان البحث ما ذكرناه.



[الفصل الرابع] (د)
فصل في عقد المدينة وعقد البيت، وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك

 **الأمر الأول: في عقد المدينة**

قال الشيخ: «فيجب أن يكون القصد الأول للسانّ(١) في وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة:

المدبرون(٢)، والصناع(٣)، والحفظة(٤)، وأن يرتب في كل جنس منهم(٥) رئيسا يترتب تحته رؤساء يلونه، يترتب عنهم رؤساء يلونهم، إلى أن ينتهي إلى إفناء

(١) النبي أو الإمام.

(٢) الفلاسفة.

(٣) المزارعون والحرفيون.

(٤) الجنود.

(٥) من الثلاثة.

الناس[1]. فلا يكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة، وأن تحرم البطالة والتعطل، وأن لا يجعل لأحد سبيلا إلى أن يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للإنسان[2]، وتكون جنبته[3] معافاة ليس يلزمها كلفة، فإن هؤلاء[4] يجب أن يردعهم كل الردع، فإن لم يرتدعوا نفاهم من الأرض، فإن كان السبب في ذلك مرضا أو آفة أفرد لهم موضعا يكون فيه أمثالهم، ويكون عليهم قيم[5]، ويجب أن يكون في المدينة وجه مال مشترك، بعضه من حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية، كالثمرات والنتاج، وبعضه يفرض عقوبة، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنة، وهو الغنائم. ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة، و إزاحة لعلة الحفظة[6] الذين لا يشغلون بصناعة، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض و زمانات، ومن الناس من رأى قتل الميئوس من صلاحه منهم. وذلك قبيح، فإن مئونتهم لا تجحف بالمدينة، فإن كان لأمثال هؤلاء من قرابته من يرجع إلى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته.

والغرامات[7] كلها لا تسن على صاحب جناية ما، بل يجب أن يسن بعضها

---

(١) إلى عامة الناس.

(٢) أي ينتفع من غيره دون أن ينفع بشيء.

(٣) حاله.

(٤) العاطلين.

(٥) هذا فيما لا ولي ولا قيمّ له، أما من له قيمّ كالابن للعاجز أو الأب للمجنون فهو قيّمه.

(٦) الجند.

(٧) أي العاقلة في قتل الخطأ مثلاً.

على أوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه[1]، ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة[2]، ويكون ذلك في جنايات تقع خطأ فلا يجوز إهمال أمرها مع وقوعها خطأ[3].

وكما أنه يجب أن تحرم البطالة كذلك يجب أن تحرم الصناعات التي يقع فيها انتقالات الأملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بإزائها[4]، وذلك مثل القمار فإن المقامر يأخذ من غير أن يعطي منفعة البتة، بل يجب أن يكون الآخذ آخذا من صناعة يعطي بها فائدة تكون عوضا، إما عوضا هو جوهر[5]، أو عوضا هو منفعة[6]، أو عوضا هو ذكر جميل[7]، أو غير ذلك مما هي معدودة في الخيرات البشرية، وكذلك يجب أن تحرم الصناعات التي تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع[8]، مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك.

وتحرم أيضا الحرف التي تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة[9]، مثل المراباة، فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله، وإن كانت بإزاء منفعة.

---

(١) أي التي كان ينبغي لها أن تحرص على عدم جنايته.

(٢) أي من خلال تقسيط الدية مثلاً.

(٣) أي لا يذهب دم أو مال هدرًا.

(٤) القسم الأول.

(٥) كالبيع الذي هو مبادلة مال بمال.

(٦) كالإجارة التي هي تمليك منفعة بمال.

(٧) ككتابة الشعر، الذي قد يكون له فائدة تربوية كمدائح الأنبياء والأئمة عليهم السلام

(٨) القسم الثاني.

(٩) القسم الثالث.

وتحرم أيضا الأفعال التي إن وقع فيها ترخيص أدى إلى ضد ما عليه بناء أمر المدينة، مثل الزنا واللواط، الذي يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة وهو التزوج.»

■ الشرح

في هذا الفصل يبحث الشيخ عن عقد المدينة وعقد النكاح، أو فقل النظام الاجتماعي والنظام الاجتماعي الخاص وهو الأسرة.

وهذا البحث ليس من ابداعات الفلاسفة الإسلاميين بل قد سبق البحث فيها في الحكمة اليونانية كسقراط وافلاطون وارسطو، المتضمنة فيما يسمى المدينة الفاضلة، ولكن الشيخ تعرض لهذا البحث من المنظور الإسلامي، فهو بصدد بيان الأحكام الإسلامية المتعلقة بالنظام الاجتماعي العام والخاص، واكتشاف الحكم من هذه التشريعات.

أما البحث الأول وهو النظام الاجتماعي، يشير الشيخ إلى التقسيم الطبقي للمجتمع الذي أشار إليه أفلاطون في مدينته.

أفلاطون قام بتقسيم المجتمع بنفس القسمة التكوينية للمراتب الإنسانية، فالإنسان فيه ثلاثة قوى:

١ـ العقلية المدبرة، وهي كالرأس للجسد

٢ـ الغضبية الحافظة من الضرر، وهي كالصدر للجسد

٣ـ الشهوية الجالبة للنفع، وهي كالبطن والفرج للجسد

وعليه، فالمدينة تنقسم إلى:

١ـ المدبرين

٢ـ الحفظة

٣ـ الصنّاع والمزارعين والحرفيين

والشيخ تبعًا لذلك يقسم المجتمع إلى هذه الأقسام دون الإشارة إلى سبب ولمّية هذا التقسيم، ولا كيفية إثباته ومعرفته، فأفلاطون في جمهوريته يشير إلى أن الاعتبار الاجتماعي ينبغي أن يكون على طبق النظام الأصلح كما في النظام التكويني الوجودي، فكما أن العقول تدبر الكون فكذا لا بد أن يكون مدبّر المجتمع هو العقل والفلاسفة، وهكذا، والسرّ فيه أنه ينظر إلى الاجتماع داخل المدينة كما ينظر إلى التكوين.

أما كيفية اكتشاف هذه الاستعدادات في الناس وتصنيفهم إلى الطبقات، فذلك في المدارس والتربية والتعليم، فمن ليس له أصل استعداد للتعليم والتعلم يدخل في قسم الصناع والحرفيين بخلاف من لديه الاستعداد القوي فيدخل إلى قسم المدبّرين من الفلاسفة.

ثم إن النظام الإسلامي لا يرفض هذه الرؤية، وذلك لوجود طبقية عقلانية في الإسلام، وليست الطبقية فيه طبقية ظالمة، بل هي طبقية قائمة على العدالة، أي بعد إعطاء الفرص المتساوية للجميع، ثم يتبيّن من معدنه صاف ممن معدنه ضعيف، كما ورد في الحديث من أن الناس معادن كمعادن الذهب والفضة.

ثم إن كل طبقة من الطبقات لها تقسيم داخلي بحيث يرجع الكل إلى رأس المجتمع وهو الحكيم.

ثم يذكر أن بعد ذلك، لا بد لكل فرد في المدينة أن يؤدي وظيفته التي فرضت عليه، ولا ينبغي أن يسمح بوجود العاطلين عن العمل كالطبقة الاستقراطية التي تنتفع ولا تنفع، وكذا الذين يقتاتون بغير طريق مشروع كاللصوص.

أما العاطلين من المرضى والعجزة فلا بد أن يقطع لهم شيء من بيت المال والاعتناء بهم، وذلك بمقتضى الإحسان، لا العدل، لأن العدل إعطاء كل ذي حق حقه فمن لم يقدم منفعة لا يعطى شيئًا بمقتضى العدل، بل يعطى بمقتضى الإحسان، ولذا يقول الشيخ إن المجتمع لا يدار فقط وفق العدل بل لا بد من العدل والإحسان، وهذا مقتضى قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ النحل (٩٠).

ثم يذكر الشيخ أنه لا بد من وجود بيت مال للمجتمع تقتطع من الغنائم والضرائب وغير ذلك، وتنفق على وجهه على ما ذكره الفقهاء من المصالح المشتركة للمجتمع.

ثم يذكر الشيخ في بيان حكمة تحريم المكاسب المحرمة، فلا بد أن تحرّم البطالة وكذا:

١ـ العمل الذي فيه مفسدة: كصناعة الخمر التي فيها ضرر على المجتمع، والقيادة للفحشاء.

٢ـ التي ليس لها مصلحة بإزائها للمجتمع: كالقمار، فالمقامر حصّل مالًا دون منفعة مبذولة للمجتمع.

٣ـ والتي تؤدي إلى تعطيل التجارة والمشاركة الاجتماعية: كالاحتكار والربا.

وكذا يذكر أن غير المكاسب المحرمة هناك أفعال لا بد أن تُمنع وهي الأفعال التي إن وقع فيها ترخيص أدى إلى ضد ما عليه بناء أمر المدينة، كالزنا.

الأمر الثاني: في عقد التزويج

أولًا: في حسن التزويج وآثاره

قال الشيخ «ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر التزوج المؤدي إلى التناسل وأن يدعو إليه ويحرض عليه، فإن به بقاء الأنواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى، وأن يدبر في أن يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي أصول الأموال، لأن المال لا بد منه في المعيشة، والمال منه أصل، ومنه فرع، والأصل موروث، أو ملقوط أو موهوب، وأصح الأصول من هذه الثلاثة الموروث فإنه ليس عن بخت واتفاق، بل على مذهب كالطبيعي.

وقد يقع في ذلك - أعني خفاء المناكحات - أيضا خلل في وجوه أخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض، ومعاونة بعض لبعض، وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه».

▪ **الشرح**

يشرع الشيخ هنا بالكلام حول العقد الثاني مما ذكره في العنوان، وهو عقد التزويج الذي فيه الكلام حول الحكمة المنزلية، فيذكر أن الشارع لا بد أن يسنّ التزويج لأن فيه حفظ النسل وبقاء النوع الذي هو جزء من النظام الأصلح الذي لا يكون إلا بالزواج بخلاف الزنا وأمثاله.

وقوله «فإن به بقاء الأنواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى» أي إن بقاء الأنواع دليل على حكمة الله تعالى وما يقتضيه وجوده وجوده.

والنكاح يشترط فيه أمران:

١ـ الإعلان: لأن النكاح الخفي يلزم منه مفاسد.

٢ـ الإشهاد: وهو أمر في أصله مطلوب وراجح غاية الأمر أن بعض المذاهب الإسلامية أوجبته بخلاف الإمامية التي لم توجبه مع الإبقاء على حسنه واستحبابه.

وكذا إن عدم الزواج يلزمه مفاسد كثيرة وبيّنة من اختلاط النسب وضياع المواريث التي هي من اصول الأموال، وهنا يظهر من عبارات الشيخ استعمالات لعبارات خاصة به، فيقسم الأموال إلى قسمين:

١ـ أصول الأموال: هو الذي يأتي بلا اكتساب، وهي على نوعين:

a. أموال تأتي بلا اكتساب ولكن بنحو طبيعي، كالإرث الذي هو انتقال قهري للثروة إلى الورثة.

b. أموال تأتي بلا اكتساب ولكن بنحو غير طبيعي، كالهدية واللقطة.

٢ـ فروع الأموال: التي تأتي بالاكتساب من التجارة ونحوها.

وحيث إن الإرث من أصول الأموال وأفضل الأصول كذلك لأنه ليس بالاتفاق، فلا بد من حفظه الذي لا يكون إلا بالأنساب الآتية من طرف الزواج.

ثانيًا: في الطلاق

قال الشيخ: «ويجب أن يؤكد الأمر أيضا في ثبوت هذه الوصلة[1]، حتى لا يقع مع كل نزق فرقة، فيؤدي ذلك إلى تشتت الشمل الجامع للأولاد ووالديهم، وإلى تجدد احتياج كل إنسان إلى المزاوجة، وفي ذلك أنواع من الضرر كثيرة،

---

(١) أي العلقة الزوجية.

ولأن أكثر أسباب المصلحة المحبة، والمحبة لا تنعقد إلا بالألفة، والألفة لا تحصل إلا بالعادة، والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة. وهذا التأكد يحصل من جهة المرأة، بأن لا يكون في يديها إيقاع هذه الفرقة، فإنها بالحقيقة واهية العقل، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب، ويجب أن يكون إلى الفرقة سبيل ما، وأن لا يسد ذلك من كل وجه، لأن حسم أسباب التوصل إلى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر والخلل، منها أن من الطبائع ما لا يؤالف بعض الطباع، فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو ونغصت المعايش.

ومنها أن من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ، و لا حسن المذاهب في العشرة، أو بغيض تعافة الطبيعة، فيصير ذلك داعية إلى الرغبة في غيره، إذ الشهوة طبيعية، وربما أدى ذلك إلى وجوه من الفساد، وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل، فإذا بدلا زوجين آخرين تعاونا، فيجب أيضا أن يكون إلى المفارقة سبيل، و لكن يجب أن يكون مشددا فيه.

فأما[1] أنقص الشخصين عقلا[2]، و أكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا، فلا يجعل في يديه من ذلك شيء، بل يجعل إلى الحكام، حتى إذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الآخر فرقوا[3].

وأما من جهة الرجل[4] فإنه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه إلا بعد التثبت واستصابة ذلك لنفسه من كل وجه، ومع ذلك فالأحسن أن يترك للصلح

---

(١) بيان للتشديد ووجوهه.

(٢) أي المرأة.

(٣) أي أجروا الطلاق.

(٤) أي التشديد في أمر الطلاق من جهة الرجل.

وجه من غير أن يمعن في توجيهه، فيصير سببا إلى طاعة الطيش، بل يغلظ الأمر في المعاودة أشد من التغليظ في الابتداء، فنعم ما أمر به أفضل الشارعين أنها لا تحل له بعد الثالثة إلا بعد أن يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض فوقه، وهو تمكين رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح، و يطأها بوطئ صريح، فإنه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف إلا أن يصمم على الفرقة التامة، أو يكون هناك ركاكة وانحطاط فلا يرى بأسا بفضيحة تصحبها لذة(1)، وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم.

■ **الشرح**

ينتقل الشيخ بعد بيان أصل النكاح وضرورة تشريعه، ينتقل إلى بحث الطلاق، فيذكر أنه لا بد من الشارع أن يحفظ العلقة الزوجية إلى أكبر حدّ ممكن كي لا يحصل الطلاق الذي قد يؤدي إلى مفاسد من قبيل ضياع الأولاد وفساد الزوجين وبخاصة المرأة وغير ذلك.

والطلاق في الشريعة الإسلامية شُدّدت شروطه من حيث الصيغة والإشهاد واشتراط الطهارة في المرأة في طهر لم يواقعها فيه، وغيرها من الشرائط التي حكمتها أن لا يكون الطلاق أمرًا انفعاليًا.

وفي نفس الوقت لا ينبغي تحريم الطلاق لوجود المفاسد في ذلك، كما في حال حصول الكراهية والخلافات المؤدية إلى المفاسد على الطرفين أو على المجتمع عمومًا.

---

(1) أي الذي لا يرى صعوبة وذلّة وجود نكاح من رجل آخر قبل أن يُرجع طليقته فليس الخطاب متوجهًا غليه.

قولـه «وهذا التأكد يحصل مـن جهة المرأة، بأن لا يكـون في يديها إيقاع هذه الفرقة» يشـير فيـه إلى أن إيقاع الطـلاق لا يكون بيد المرأة، وذلك لأنها ليسـت أهـلًا لأن تُجعـل العلاقـة الزوجيـة بيدهـا لأسـباب ذكرهـا في المـتن من سـرعة الانفعال وضعف العقل وغير ذلك.

ومن ثم يذكر أسباب الضرر في عدم تشريع الطلاق من كون أحد الزوجين غير كفؤ أو مريض تنفر منه الطبائع.

■ **تتمة**

أقـول: لا ينبغـي أن نخوض في مسـائل المـرأة والرجل بغيـر الطريقة الحكمية العقليـة، فالوجود فيه طبائـع مختلفة وكل طبيعة له كماله الخاص به، وكل طبيعة كمالهـا في أن تحقـق أعـلى كمال ممكـن لها، فلا بـد أن يسـعى كل موجود ممكن لأن يصـل إلى أعـلى كمـال ممكن له، فـإذا وصل إليـه فلا فرق بينـه وبين غيره مما يشترك معه في نوعه.

ولذا فالشـارع يمدح المرأة من جهتين أكثر من الرجل: من حيث هي أم حيث فضّلها على الأب، من حيث كونها زوجها صالحة.

ثالثًا: حجاب المرأة

قال الشيخ «ولما كان من حق المرأة أن تصان[1]، لأنها مشتركة في شهوتها، وداعية جـدا إلى نفسـها، وهـي مع ذلك أشـد انخداعًـا، وأقل للعقـل طاعة، والاشـتراك فيهـا يوقـع أنفة وعـارًا عظيمًا، وهي مـن المضار المشـهورة، والاشـتراك في الرجل لا يوقـع عارًا بل حسـدًا، والحسـد غيـر ملتفت إليـه، فإنه طاعة للشـيطان.

---

(١) أي تحتجب.

فبالحري أن يسن عليها في بابها التستر والتخدر، فلذلك ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل، فلذلك يجب أن يسن لها أن تكفى من جهة الرجل، فيلزم الرجل نفقتها، لكن الرجل يجب أن يعوض من ذلك عوضا، وهو أنه يملكها وهي لا تملكه، فلا يكون لها أن تنكح غيره. وأما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب، وإن حرم عليه تجاوز عدد لا يفي بإرضاء ما وراءه و يعوله، فيكون البضع المملوك من المرأة بإزاء ذلك. و لست أعني بالبضع المملوك الجماع، فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما، و حظها أكثر من حظه. و الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك، بل أن لا يكون إلى استعمالها لغيره سبيل، ويسن في الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية، أما الوالدة فبما يخصها[1]، وأما الوالد فالنفقة، وكذلك الولد أيضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما و إكبارهما و إجلالهما، فهما سبب وجوده، ومع ذلك فقد احتملا مئونته التي لا حاجة إلى شرحها لظهورها.»

■ **الشرح**

يشرع الشيخ هنا بالكلام حول ضرورة حجاب المرأة، فيذكر ذلك لعدة وجوه:

١ـ لأنها مشتركة في شهوتها، أي إن جميع الرجال عامة يشتهونها

٢ـ أنها داعية إلى نفسها، أي جذابة للرجال

٣ـ لضعف عقلها تكون أشد انخداعًا

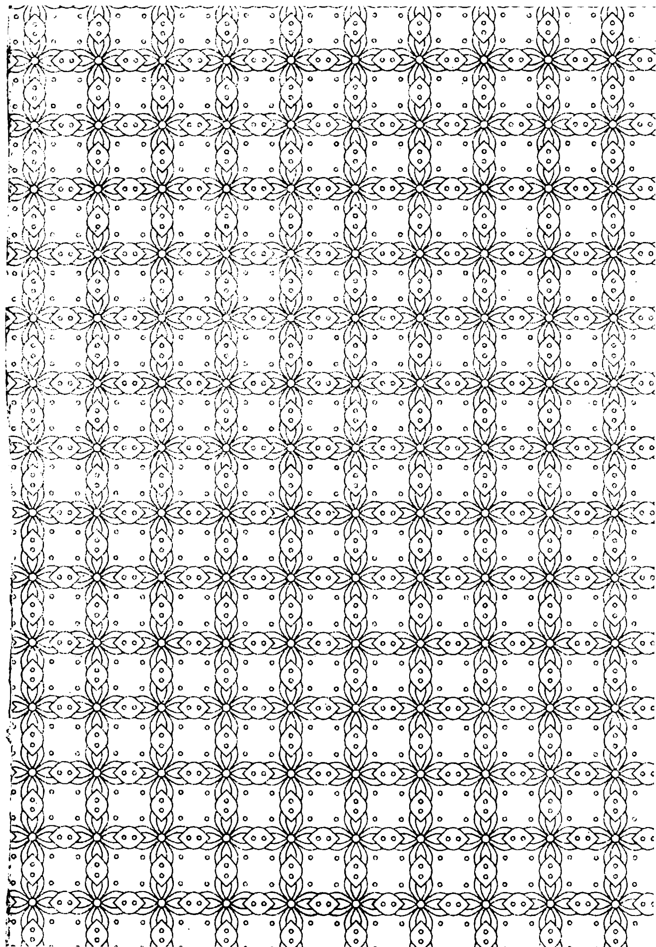
٤ـ أنها إذا خرجت وصار محل اشتراك بين الرجال، حدثت مفسدة عظيمة، لأن المرأة غير قابلة للاشتراك، بخلاف الرجل، والغيرة كما قال الشارع

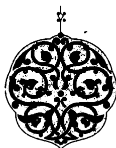
---

(١) كالرضاع.

فهي للرجال بحسب الطبع لا للنساء، بل هي عند النساء حسد، كما وردت فيه النصوص الدينية.

ولذلك أوجب الشارع الحكيم نفقتها على الرجل في قبال أن يملكها ولا تملكه، وهو بمعنى أن يتصرف فيها بما شرّع له الشارع الحكيم، ولا يجوز أن تنكح غيره أو تخرج من بيته بغير إذنه وغير ذلك مما ذكرته الشريعة.





[الفصل الخامس] (هـ)

فصل في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق

الأمر الأول: في تنصيب الخليفة

قال الشيخ «ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه، تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع، ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله. والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف، ثم يجب أن يحكم في سنته

أن مـن خـرج فادعى خلافته بفضـل قوة أو مال، فعـلى الكافة من أهـل المدينة قتالـه وقتلـه، فإن قـدروا ولم يفعلوا فقد عصـوا الله وكفروا به، ويحـل دم من قعد عـن ذلـك وهو متمكن بعـد أن يصحح على رأس الملإ ذلك منه، ويجب أن يسـن أنـه لا قربـة عند الله تعـالى بعد الإيمـان بالنبي أعظم مـن إتلاف هـذا المتغلب[1]، فـإن صحـح الخـارجـي أن المتـولي للخلافة غير أهـل لها، وأنـه ممنو بنقـص، وأن ذلـك النقص غيـر موجود في الخارجي، فالأولى أن يطابقه أهـل المدينة[2]. والمعول عليـه الأعظـم العقل، وحسـن الإيالـة[3]، فمـن كان متوسـطا في البـاقي ومتقدما في هذيـن بعـد أن لا يكـون غريبـا في البـواقي وصائـرا إلى أضدادهـا، فهـو أولى ممـن يكـون متقدمـا في البـواقي[4] ولا يكون بمنزلتـه في هذيـن[5]. فيلـزم أعلمهما أن يشـارك أعقلهمـا، ويعاضـده، ويلـزم أعقلهمـا أن يعتضـد بـه ويرجـع إليه، مثل ما فعل عمر وعلي».

■ الشرح

هـذا الفصـل الأخير من هذه المقالـة، ويبدأ فيه ببحث الإمامة، وهو مسـألة مـن أصول الاعتقاد عند الإمامية وأنها امتداد للنبـوة ولا تكون إلا بالتنصيب من قبل الله تعالى لأنه أعلم حيث يجعل رسالته، وكذا إن التنصيب من أبرز شؤونات

---

(١) أي قتـال أهل البغي أعظم من سـائر القربـات، إذ لو خلي أهل البغي لبغائهم لم تبق شريعة.

(٢) أي على أهل المدينة أن يناصروا من يخرج على الحاكم الباطل.

(٣) أي حسن التدبير.

(٤) أي العفة والشجاعة.

(٥) أي العقل وحسن التدبير.

الحاكمية، بمعنى أن الحاكم ليس فقط الذي يمتثل أوامره بل من شؤوناته أن ينصّب من يخلفه، ولذا نجد أن الحكام القدماء كانوت يعينون الولاة الذين يلونه والمناط نفسه في تعيين الوزرَاء، إذ من شؤونات الحكام التنصيب وقد جرت السيرة العقلائية عليه.

فيعلم بذلك أن من لوازم التوحيد الحاكمية، أي التوحيد في الحاكمية، ومن شؤونات الحاكمية التنصيب، نعم لا يخلو الأمر من مداراة من قبل الشارع للعموم من الناس كما لا يخفى، فإن تعذر التنصيب يصير الأمر إلى أهل الحل والعقد من هو جامع الشرائط من العقل وحسن التدبير والعفة، فيكون اختيارهم على نحو الطريقية بحيث يعرّفون للناس من هو كذلك لا بمعنى أنهم أعطوه الشرعية.

كما لا بد أن تُفرض طاعته وأن مخالفته كفر بالله تعالى، ولذا يصرّح الشيخ بضرورة قتل من يحارب الإمام بل ومن يخذله كذلك.

ويذكر الشيخ بعد ذلك أنه لو لم تتوفر الصفات في شخص واحد بل في شخصين، يجب عليهما أن يتعاونا.

الأمر الثاني: في العبادات والمعاملات في نظام الخلافة

قال الشيخ «ثم يجب أن يفرض في العبادات أمور لا تتم إلا بالخليقة تنويهًا به وجذبا إلى تعظيمه، وتلك الأمور هي الأمور الجامعة، مثل الأعياد[1]. فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه، فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة، وإلى استعمال عدد الشجاعة، وإلى المنافسة، وبالمنافسة تدرك الفضائل،

---

(١) صلاة الأعياد مثلاً.

وفي الاجتماعات استجابة الدعوات، ونزول البركات على الأحوال التي عرفت من أقاويلنا[1]. وكذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترك فيها الإمام، وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة، مثل المناكحات والمشاركات الكلية. ثم يجب أن يفرض أيضا في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء[2] سننا تمنع وقوع الغدر والحيف[3]، وأن يحرم المعاملات التي فيها غرر، والتي تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء، كالصرف، والنسيئة[4]، وغير ذلك، وأن يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه. وأما الأعداء والمخالفون للسنة فيجب أن يسن مقاتلتهم و إفناءهم بعد أن يدعوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم، فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها، بل معينة على الفساد والشر.

■ **الشرح**

يشرع الشيخ هنا بالكلام حول العبادات والمعاملات، فيذكر أنه لا بد لأجل تقوية منصب الحاكم والإمام فلا بد من مشاركة دينية يشارك بها الإمام كصلاة الجماعة وغيرها بما يحصل منه تآلف بين الإمام والرعية.

ويقول «وأما الأعداء والمخالفون للسنة فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم

---

(١) في نفس الشفاء حيث ذكر التوسل بالصالحين وقيمتها في فيضان البركات.

(٢) كالبيع والشراء.

(٣) كالخيارات التي شرّعها الإسلام في البيع وسائر المعاملات.

(٤) يقصد الصرف بالنسيئة إذ يُشترط في الصرف التقابض الفوري وإلا لم يتم.

بعد أن يدعوا إلى الحق» فيشير فيه إلى حكمة الجهاد عمومًا والجهاد الابتدائي خصوصًا، ويقول إن الكفار من السفهاء الذين لا ولاية له، فلا بد للإمام أن يأخذ أموال هذا السفيه لأنهم لا يسخرونها إلا في الفساد، فمن الحكمة الحرب عليهم كي لا يعيثوا في الأرض الفساد.

وألفاظ المتن واضحة.

الأمر الثالث: في التخادم بين الناس

قال الشيخ: «وإذ لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة، وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول.

وإذا كانت غير مدينة ولها سنة حميدة[1] لم يتعرض لها إلا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لا سنة غير السنة النازلة[2]، فإن الأمم والمدن إذا ضلت فسنت عليها سنة، فإنه يجب أن يؤكد إلزامها، وإذا أوجب إلزامها، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره، وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة أيضا حسنة محمودة، ويرى في تجددها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الصلاح، ثم صرحت بأن هذه السنة ليس من حقها أن تقبل، وكذبت السان في دعواه أنها نازلة على المدن كلها، كان في ذلك وهن عظيم

---

(١) كأهل الكتاب.

(٢) كالإسلام.

يستولي على السنة، ويكون للمخالفين أن يحتجوا في ردها بامتناع أهل تلك المدينة عنها، فحينئذ يجب أن يؤدب هؤلاء أيضا ويجاهدوا، ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل الضلال الصرف، أو يلزموا غرامة على ما يؤثرونه، ويصحح عليهم أنهم مبطلون، وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي أنزلها الله تعالى فإن أهلكوا فهم لها أهل، فإن في هلاكهم فسادا لأشخاصهم، وصلاحا باقيا، وخصوصا إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل.

ويسن في بابهم أيضا في أنهم إن أريدت مساحتهم على فداء أو جزية فعل.

وبالجملة يجب أن لا يجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحدا[1].»

▪ **الشرح**

يختم الشيخ بالإشارة إلى التخادم بين البشر الذي هو قوام المدنية وان الاجتماع لا يقوم إلا بالتخادم ويذكر الشيخ أنه لا بد من وجود الخدم بناء على ذلك، وهم الذين لم يكونوا أهلا للتعليم والتعلّم، أو بعض القبائل الغليظة التي اعتادت الشدة والهمجية، وليس هذا الأمر قضية كلية حقيقية بل أمر خارجي لا ينبغي تعميمه كما هو واضح.

ثم إن الأعقل يخدم بعقله والأقل منه يخدم بجسمه.

ثم يذكر الشيخ أنه لو فرضنا وجود مدينة فيها سنة حسنة وليست ظالمة، ففي هذه الحالة لا ينبغي التعرض لها وقتالها إلا أن تكون سنة المدينة الفاضلة لا بد أن ينزل على حكمها جميع الناس، كما لو فرض الدين كالإسلام دينًا عالميًا لا ينبغي التخلف لأحد عنه، ولا ينبغي القول بأن الإسلام خاص للعرب فقط ومثل

---

(١) أي حكم أهل الذمة ليس كحكم الكفار وأهل الضلال الصرف.

هـذه الحجـج، ولكـن مجاهـدة هـؤلاء كأهـل الكتاب مثـلًا لا تكـون مجاهدتهم كمجاهـدة أهـل الضلال الصرف، بل لهـم احكامهم الخاصـة، أو يُلزموا بالغرامة والجزيـة، مـع الإلفات أن أخذ الجزية ليس من باب الإقرار على دينهم وسـنتهم، بل مـع القول بأن دينهـم باطل.

الأمر الرابع: في الحدود والعقوبات

قـال الشـيخ: «ويجب أن يفـرض عقوبات وحـدودا ومزاجر ليمنـع بذلك عن معصيـة الشـريعة، فليس كل إنسـان ينزجر لما يخشـاه في الآخرة.

ويجـب أن يكـون أكثر ذلـك في الأفعـال المخالفة للسـنة الداعية إلى فسـاد نظـام المدينـة، مثل الزنا، والسـرقة، وموطـأة أعـداء المدينة وغير ذلـك. فأما ما يكـون من ذلك مما يضر الشـخص في نفسـه فيجب أن يكون فيـه تأديب لا يبلغ بـه المفروضـات[1]، ويجـب أن تكـون السـنة في العبـادات والمزاوجـات والمزاجـر معتدلة لا تشـدد فيها ولا تسـاهل، ويجـب أن يفوض كثير من الأحـوال خصوصًا في المعامـلات إلى الاجتهـاد، فـإن للأوقـات أحكامـا لا يمكـن أن تنضبـط، وأما ضبـط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيـب الحفظة[2] ومعرفة الدخـل والخرج و إعداد أهـب الأسـلحة والحقوق والثغور وغيـر ذلك فينبغي أن يكون ذلك إلى السـائس مـن حيث هـو خليفـة، ولا يفرض فيهـا أحـكام جزئية، فـإن في فرضها فسـادا، لأنهـا تتغير مع تغيـر الأوقات وفرض الكليـات فيها مع تمام الاحتـراز غير ممكن. فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة».

---

(١) أي يكون فيه تعزير لا يبلغ به الحدود.

(٢) أي الجنود والحافظين للأمن.

■ **الشرح**

يشـرع الشـيخ في هذا المقطـع، بالكلام حول التشـريع مرة أخـرى ويقول إن الشـريعة لا بـد فيها مـن أحـكام رادعة، وهـي ضروريـة لأن العقـاب الأخروي غيـر رادع بالكفايـة في الدنيـا وعـالم الاجتماع، فلا بـد من وجـود رادع معجّل للمخطئ.

قَـالَ تعَـالَىٰ: ﴿لَأَنتُمۡ أَشَـدُّ رَهۡبَـةً فِي صُدُورِهِـم مِّنَ ٱللَّـهِۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُـمۡ قَوۡمٌ لَّا يَفۡقَهُونَ﴾ الحشر (١٣).

ثم يذكر أن هذه العقوبات ينبغي أن تتوجه بالذات إلى الأفعال التي تسبب ضررًا اجتماعيًا كالسرقة والزنا واللواط وقطع الطريق والربا وأمثال هذه الأمور.

وأيضًا ينبغي أن يكون قانون الردع معتدل، فيشتمل على تشديد دون الوصول إلى درجة الانتقام والتشفي، ولذلك تدرأ الحدود بالشبهات وغير ذلك.

وقوله «ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصًا في المعاملات إلى الاجتهاد، فإن للأوقات أحكاما لا يمكن أن تنضبط» يريد به الإشارة إلى مسألة دور الزمان في التشريع، فيقول إنه لا بد أن يكون في الإسلام نوع من المسايرة لأحكام الزمان.

أقـول: إن الزمانيـات المتغيـرة هي الزمانيـات المادية لا المعنويـة، وتارة تكون موضوعـات الأحكام ماهويـات كالخنزير والخمـر والصلاة، وتـارة أخرى يكون موضوعـات الأحـكام انتزاعية كالزاد والراحلة فهي تنتزع في كل زمان مما يناسـب صحـة الانتـزاع، فتكون متغيرة بتغير منشـأ الانتـزاع، وكذا هناك أحـكام ثانوية توفّـر مرونـة في الأحـكام الشـرعية كمـا في وجـوب أكل الميتـة لحفـظ النفس، وكذلـك مثـل تقديم الأهم على المهم، ومن الأحكام الـتي توفر التماشي مع الزمان هي الأحكام الولائية.

نعم إن الفقيه يحتاج لاستشارة أهل الخبرة لمعرفة احوال الزمان والمكان، فمعاملة ما قد تكون معاملة مستحدثة فيحتاج إلى استشارة الاقتصاديين ليرى إن كان ينطبق عليها حدّ الربا مثلًا.

الأمر الخامس: في الأخلاق

قال الشيخ «ويجب أن يكون السان يسن أيضا في الأخلاق والعادات سننا تدعو إلى العدالة التي هي الوساطة، والوساطة تطلب في الأخلاق والعادات بجهتين:

فأما ما فيها من كسر غلبة القوى، فلأجل زكاء النفس خاصة، واستفادتها الهيئة الاستعلائية، وأن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا.

وأما ما فيها[1] من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية، وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة والرذائل الإفراطية تجتنب لضررها في المصالح الإنسانية، والتفريطية لضررها في المدينة.

والحكمة الفضيلية التي هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية، فإنها لا يكلف فيها التوسط البتة، بل الحكمة العملية التي في الأفعال الدنيوية والتصرفات الدنيوية، فإن الإمعان في تعريفها والحرص على التفنن في توجيه الفوائد من كل وجه منها، واجتناب أسباب المضار من كل وجه، حتى يتبع ذلك وصول أضداد ما يطلبه لنفسه إلى شركائه، أو يشغله عن اكتساب الفضائل الأخرى، فهو الجربزة، وجعل اليد مغلولة إلى العنق هو إضاعة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكماله، ولأن الدواعي

(١) أي الوساطة والاعتدال.

شـهوانية، وغضبيـة، وتدبيريـة. فالفضائل ثلاثة: هيئة التوسـط في الشـهوانية مثـل لذة المنكـوح والمطعـوم والملبـوس والراحة وغيـر ذلك من اللذات الحسـية والوهميـة، وهيئـة التوسـط في الغضبيـات كلهـا مثـل الخـوف والغضـب والغم والأنفـة والحقد والحسـد وغير ذلـك، وهيئة التوسـط في التدبيريـة. ورؤوس هذه الفضائـل عفة وحكمة وشـجاعة، ومجموعها العدالة، وهـي خارجة عن الفضيلة النظريـة، ومن اجتمعـت له معها الحكمة النظرية فقد سـعد، ومـن فاز مع ذلك بالخـواص النبويـة كاد أن يصير ربًا إنسـانيًا وكاد أن تحل عبادتـه بعد الله تعالى، وهو سـلطان العالم الأرضي وخليفـة الله فيه.»

■ **الشرح**

يذكر الشـيخ ههنا أن التشـريع لا بد أن يسلك مسلك الوسطية والعدالة دون إفراط ولا تفريط.

ويذكر أن العدالة مطلوبة لأمرين:

١ـ كسـر القوى الحيوانية وتحرر العقل الإنساني وحصول الهيئة الاستعلائية للنفس الناطقة الإنسـانية على الشـهوات والغضـب والقوى الحيوانية عمومًا.

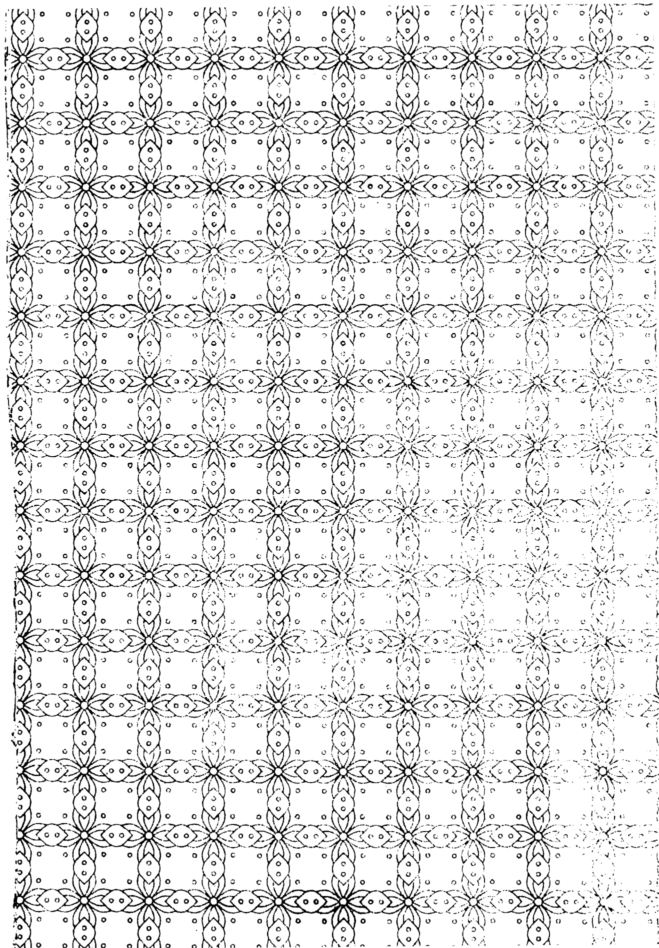
٢ـ حسـن اسـتعمال القوى في مواضعها، فليس المطلوب إلغاء الشـهوة أو الغضب، بل لا بد من ترويضها لأجل حسـن اسـتعمالها في مواضعها.

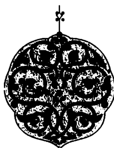
ثم إن عدم الاعتدال إما للإفراط أو التفريط، والإفراط يلزمه الضرر في المصالح الإنسانية والتفريط يلزمه الضرر في المصالح الدنيوية، وبيانه: أن الإفراط في القوى الشـهوية يعني الشـره والتفريـط فيها هو البلادة والوسـط هو العفـة، وكذا القوة

الغضبية يكون الإفراط فيها هو التهور والتفريط هو الجبن والاعتدال هو الشجاعة، وكذا القوة العقلية إفراطها في الجربزة أي الإفراط في الجدال والوسوسة والتفريط بها في البله والاعتدال في الحكمة وهي حسن التعقل وحسن التدبير، ولكن لا بمعنى التوسط في أصل التعقل والتفكر، بل الحكمة النظرية بهذا المعنى ليس المطلوب منها التوسط دوام الفكر والنظر مطلوب في نفسه ولا تفريط فيه.

وعندئذ، فالجانب الإفراطي كالتهور والشره والجربزة أكثر ما يضر يضر صاحبه لأنه يمنع صاحبه من الكمالات، وأما الجانب التفريطي كالبلاهة والبلادة والجبن فإن أكثر ما يتضرر به هو المدينة، فبعدم الشهوة ينقطع النسل وبالجبن يجلب الأعداء وهكذا.

ثم يشير في آخر الفصل إلى النبوة وأنها منّة من الله تعالى وليس أمرها بالاجتهاد والسعي، وإن كان النبي في نفسه قد وصل إلى أعلى مراحل الاستعداد والسعي، ولكن هناك اصطفاء وامتنان على البشر بالنبوة.





فهرس المصادر

صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

فارابى، محمد بن محمد، فصوص الحكمة، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران ـ ايران، ١٣٨١ هـ.ش.

ابن رشد، ملخص ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثولوكية، بيروت ـ لبنان، ١٩٣٨.

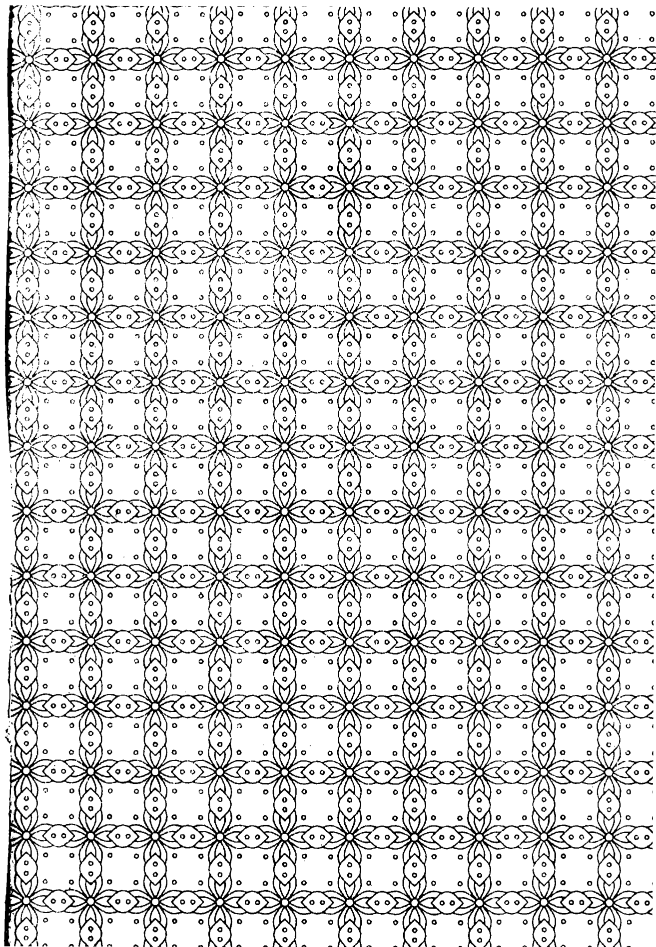
ابن سينا، الشفاء ـ المنطق، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ للهجرة.

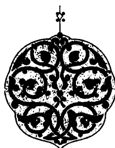
محمد علي تهناوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦ م.

سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، دار الكتاب، القاهرة، ١٤٢٣ للهجرة.

المحقق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاكمات)، نشر البلاغة.

ابن سينا، الرسالة الأضحوية، نشر شمس تبريز.





فهرس المحتويات

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في إبانة تناهي العلل الغائية و الصورية و إثبات المبدإ الأول مطلقا، و فصل القول في العلة الأولى مطلقا، و في العلة الأولى مقيدا، و بيان أن ما هو علة أولى مطلقة علة لسائر العلل

[الفصل الرابع] (د)

فصل في الصفات الأولى للمبدإ الواجب الوجود

[الفصل الخامس] (هـ)

فصل كأنه توكيد و تكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود و جميع صفاته السلبية على سبيل الإنتاج

المقالة التاسعة:
في صدور الأشياء عن التدبير الأول و المعاد إليه

[الفصل الأول] (ا)
فصل في صفة فاعلية المبدإ الأول

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل، بل نفس، والمبدأ الأبعد عقل

[الفصل الثالث] (ح)

فصل في كيفية صدور الأفعال من المبادي العالية، ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من المحركات المفارقة المعقولة بذاتها المعشوقة

[الفصل الرابع] (د)

فصل في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدإ الأول

[الفصل الخامس] (هـ)

فصل في حال تكون الأسطقسات عن العلل الأوائل

[الفصل السادس] (و)

فصل في العناية و بيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي

[الفصل السابع] (ز)

فصل في المعاد

المقالة العاشرة

[الفصل الأول] (ا)

فصل في المبدإ والمعاد بقول مجمل، وفي الإلهامات والمنامات، والدعوات المستجابة، والعقوبات السماوية، وفي أحوال النبوة، وفي حال أحكام النجوم

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله تعالى، والمعاد إليه

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في العبادات و منفعتها في الدنيا والآخرة

[الفصل الرابع] (د)

فصل في عقد المدينة وعقد البيت، وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك

[الفصل الخامس] (هـ)

فصل في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق